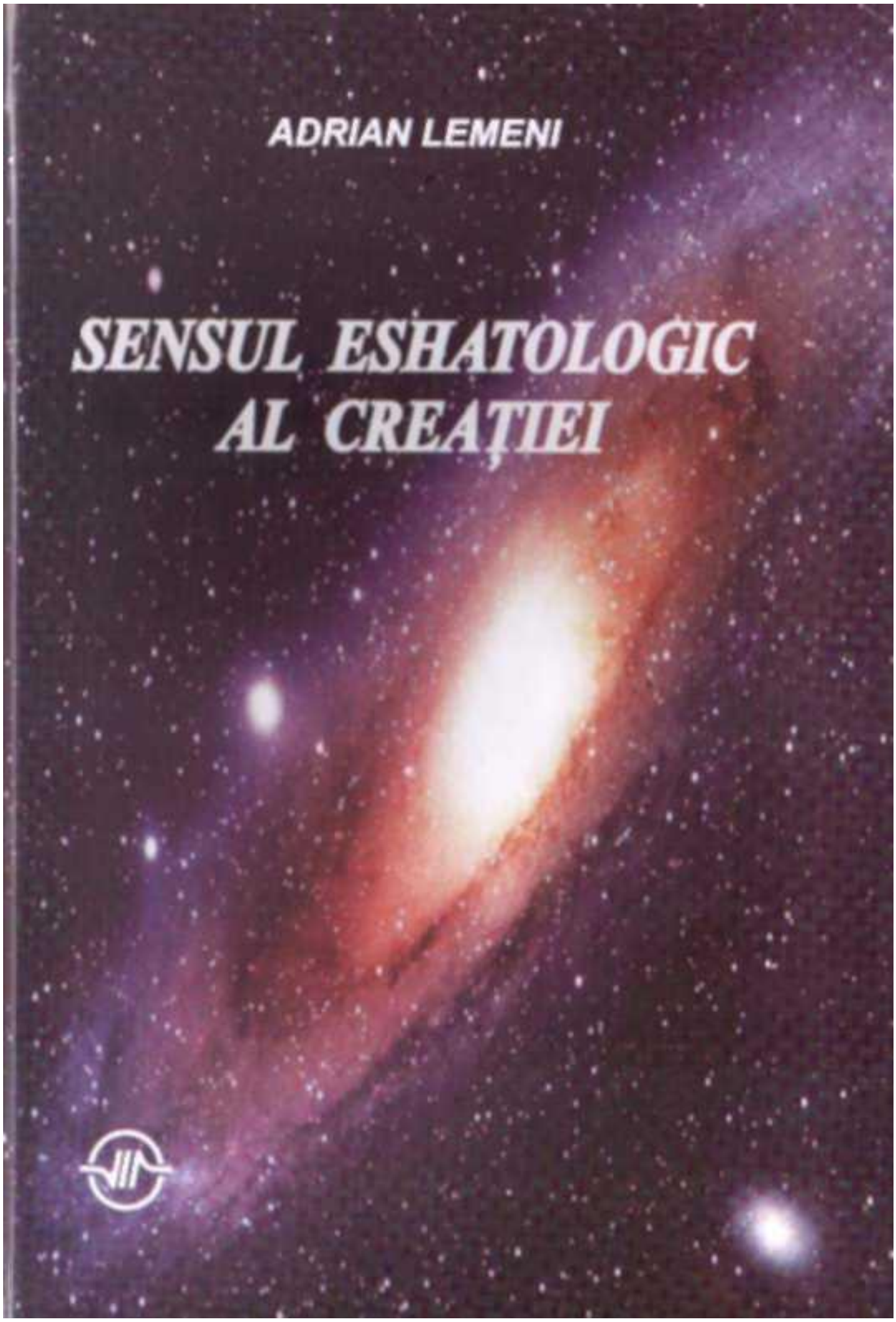
ADRIAN LEMENI
SENSUL ESHATOLOGIC
AL CREAȚIEI

Adrian Kicoluc l.cmcni s-a născut la 27 septembrie 1971. A absolvit Facultatea ele Mecanica a Universităţii din Timişoara şi Fa-cu Hat ea de Teologic Ortodoxă a Universităţii din Bucureşti. Şi-a susţinut teza de doctorat intitulată *Sensul eshatohgic al creaţiei* sub coordonarea ştiinţifică a Pr. Prof. Dr Acad. Dumitru Popcscu.

Adrian Nicolae Lemeni a folosii cunoştinţele sale de matematici superioare şi fizică teoretică în studiile teologice, manifestând remarcabile aptitudini in cercetarea m icnii sa pli nară Este coautor al cărţii *Ştiinţă şi teologie* coordonată de Pr, Prof Dr. Acad. Dumitru Popcscu, tipărită în 2001 la Editura Eonul dogmatic: XXL A publicat numeroase studii şi articole în revistele de specialitate. A participat Ia diverse simpozioane naţionale şi internaţionale.

In prezent este asistent universitar la disciplina Teologie Dogmatică şi Simbolică in cadrul Facultăţii dc Teologie Ortodoxă a Universităţii din Bucureşti.

0IBUOTECA

ADRIAN LKMKNI

SENSUL ESHATOLOGIC AL CREAŢIEI

Editura ASAB Bucureşti - 2004

Copyright C Editura ASAR - 2004 MWH**.avab.ro**
comrrctaUiiaiab.ro

Descriara CIP a Bibliotecii Naţionale a României LE M KM. ADRIAN
SENSL'I. E5HATOI.OGIC Al. CREAŢIEI Lcmcni Adrian
Bucureşti : Editura ASAB, 2003

ISBN 973-86011-7-7

CUPRINS

I, De Ia mitocosmos la un univers lipsit de semnificaţie

1, Concepţia mitică despre cosmos 13

1.1 Cosmosul mitic reprezentat în coordonatele spaţio-temporale ...13
1.2 Reprezentarea mitică a lumii la greci 28
1.3 Convertirea *mythosuhn* în *logos* 38
1.4 Simbolismul cosmologic la Platon şi Aristotel 49
1.5 Panteismul 69

2. Universul modernilor 79

2.1 Distrugerea viziunii tradiţionale despre cosmosul ierarhizat..... 79
2.2 Provocarea sistemului heliocentric al Iui Copernic 87
2.3 Episodul Gatileo Galilci-moment emblematic pentru ilustrarea distrugerii mitoeosmosului 96
2.4 Deismul 112

II. Hristos şi cosmosul

1. Teologia creaţiei: o expresie a efortului duhovnicesc sau o legitimare a orgoliului inlclcctualist? 127

1.1 Hermeneutica textului Facerii 127

1.2 Referatul Facerii 146

2. Hristos-Arhetipul şi Telosul creaţiei 166

2.1 Motivul creaţiei. Lumea ca dar al lui Dumnezeu 166
2.2 Raţionalitatea cosmosului.....178

23 **Mişcarea ca element dinamic ce configurează sensul eshatologic at creaţiei..... 194**
2.4 Recapitularea creaţiei în Hristos 204

3. Sensul eshatologic al creaţiei: o concretizare a viziunii filoealice şi liturgice asupra lumii *.*„»».»» 215

3.1 Prezenţa Duhului Sfanţ în creaţie 215
3.2 Viziunea filocalică asupra lumii 227
3.3 Dinamica cclcsială a cosmosului..... 239

3.4 Doxologia creaţiei.....246

IU. Sensul eshatologic al istoriei

1. lisus Hristos-unificator al cosmosului şi al istoriei.... 255

1.1 Relaţia dintre cosmos şi istorie 255
1.2 Istoria între teroare şi teofanie 267

1.3 Sensul eshatologic al timpului 277

2. Eshaton şi istorie..... 293

2.1 **Istoria-realitate deschisă eshatologiei 293**
2.2 Gândirea scolastică şi arhitectura gotică.....302
2.3 Revoluţia franceză 312
2.4 Premisele moderniiăţii..... 321
2.5 Mentalitatea consumista 334
2.6 Mondializarea ideologică 343

3. Eshatologia trăită ca o realitate existenţială înnoită şi transfigurată în Hristos 348

3.1 împărăţia lui Dumnezeu..... 348
3.2 Eshatologia protestantă..... 359
3.3 Sfânta Liturghie-unirc tainică a cshatonului cu istoria 368
3.4 Dorul dc Dumnezeu -expresie a identităţii eshalologicc a creştinului 384
3.5 Profciismul Biscricu-o mărturie a vocaţiei eshatologice a cclesiei 392

IV. Perspectiva eshatnlogică asupra creaţiei: o provocare a cosmologiei ştiinţifice contemporane în cadrul dialogului actual dintre teologie şi ştiinţă

1. Coordonatele majore ale paradigmei ştiinţifice contemporane.....„.«.„.„.....».» 407

1.1 Motivaţia epistemologici ştiinţifice..... 407
1.2 Ontologia cuantică 418
1.3 Teleologia ştiinţifică 425

2. Implicaţiile filosofice ale cosmologici ştiinţifice contemporane..... 440

2.1 Marea teorie a unificării (MTU) 440
2.2 Noul cadru cosmologic impus de teoria relativităţii gcncrali/alc şi dc fizica cuantică 453
23 Teoria cosmologică a big bang-ului 460

3. Tendinţe ideologice in cosmologia ştiinţifică actuală 478

3.1 Ştiinţa înţeleasă ca o gnoză automântuitoare 478
3.2 Holismul ideologic 487
3.3 Evolutionism şi creaţionism.....496

Epilog 509

Bibliomane ..... : 533

Prefaţa

Carica *Sensul eshatologic al creaţiei* reprezintă leza dc doctorat susţinută de Adrian Lcmcni In calitate de conducător jtiinţific al acelei teze. precum şi a lucrării de diplomă ţi a disertatici rcali/atc dc autor am avut ocazia să remarc aptitudinile deosebite ale lui Adrian Lemeni în ceca ce priveşte cercetarea interdisciplinari Carica *Sensul r\hau*io^ic al creaţiei,* pnn noutatea temei, pnn metodologìa interdisciplinata utilizala şi prin amploarea investigaţiilor constituie o serioasă contribuţie în cercetarea teologică romanească din contemporaneitate» oferind şansa asumării dimensiunii cuprinzătoare ¿1 teologici ortodoxe in dialogul CU şrimţa şi cultura vremurilor noastre. In acest sens cartea dc lala prezintă o mare actualitate, atxinlănd prin tematica ei complexă ţi maniera dc lucru, probleme dc marc interes cu care sc confruntă Ikscnca în societatea de astăzi.

Autorul subliniază că dimensiunea cshatologică a teologici ortodoxe *c regăseşte şi în cosmologia creştină, ea fiind emblematică pentru concepţia ortodoxă despre cosmos, **Pnn faptul că doctrina creatina afirmă existenta unui începui al lumii şi al unui slarşit -înţeles ca transfigurare a cosmosului- sc depăşeşte gândirea ciclică despre timp» specifică filosnfiilor şi religiilor panteiste Slànta Scriptură începe cu relatarea creării cerului şi pământului si sc termină cu . n** 1111 if. iivM **unui cer nou şi pământ nou. în felul acesta** c **posibilă asumarea esitalo-logică a creatici, pnn depăşirea simultană a unei concepţii exclusiv liniare sau ciclice despre timp. Tradiţia ortodoxă propune o spirală a timpului, un timp deschis veşniciei, dar** o **veşnicie posibil de anbciţui *hk ct nune.***

In primul capitol al cărţii *csic* prezentată viziunea omului religios despre cosmos. Pentru omul ancorat intr-o tradiţie relipumă lumea nu putea exista decât ca o **manifestare a sacrului, reprezentarea mitică a cosmosului în coordonatele sule spaţio-temporalc fiind o expresie a unei viziuni simbolice cu profunde implicaţii religioase. Cosmologiilc raţionaliste au trecut de la *HtythòS* la *logos,* incercandu-**sc **construirea unor raţionamente care să descifreze taina universului. Mergăndu-se pe Gml gândirii pozitive inaugurate dc mtlesieni se va ajunge la conştiinţa unei depline inteligibili taţi a lumii. Reprezentarea hirrai poate fi** con**cretizată într-**un **raţionament** cc **are pretenţia că include totalitatea realităţii din lume. Dar in această reprezentare se introduce o disociere intre teoria cosmologică şi univers Noii cosmologi sunt interesaţi mai mult** sa **asigure** coeziune **propriilor raţionamente decât să relaţioncze cosmologia cu realitatea lumii concrete.**

Lumea antică a Ibst dominată de o filosofie panteista care nu putea concepe un sens cshatologic al cosmosului deoarece concepţia ciclică despre timp domina întreg arealul gàndini antice. Din moment cc fiinţa lumii se contùnda cu cea a divinităţii este de prisos să sc

vorbească de un sens trnnseeiklenl cosinusului. în modernitate se trece de I;i o concepţie simbolică cc prezintă un cosmos ierarhizat calitativ la o cosmologie autonomă cc înţelege transcendenţa lui Dumnezeu faţă dc creaţie cu absenţa Lui dm lume. Episodul Galilco Gahlet este un moment semnificativ cc redă trecerea dc ta o ontotoeic simbolică asupra lumii b o concepţie fizicisti

Capitolul al doilea al cărţii prezintă ideile esenţiale ale cosmologiei teonome care prin energiile nevrotic salvează deodată transcendenta şi imanenţa tui Dumnezeu In raport cu creaţia. Această cosmologic este specifică teologici ortodoxe, fiind profimd ancorată în gândirea biblică şi patristică a Revelaţiei Cosmologia ortodoxă afirmă că omul ţi cosmosul se justifica şi se explică în lumina centrali taţii tui llrislos, LI **fiind Logosul Creator** *.i **Mântuitor al lumii. Aeesi adevăr dcpftşeştc atât imanenţa absolută din panteism, cât şi rran«eendcn|a înţeleasă ca absentă din creaţie a lui Dumnezeu din dcista afirmând prin sensul esliatologic nl creaţiei posibilitatea transfigurării ei. Mănurisireii unui astfel de adevăr este eu atât mai relevantă pentru mentalitatea contemporană cu cât lumea actuală se confruntă cu fenomenul secularizării extins în multiple domenii.**

Acest capitol este structurat pe baza teologici Sântului Maxim Mărturisitorul care evidenţiază sensul creaţiei din perspectivă eshutologkrX Hristos fiind prezentat ca Arhetip şi Tdos al întregii creaţii Sflntul Maxim ne arată câ Hristos c început Mijloc şi Sfârşit al veacurilor. Hrixtos e început în calitate de Creator, Mijloc ca Mântuitor şi Proniatnr, iar mişcarea structurată creaţiei configurează sensul cshatologic al lumii împlinii prin recapitularea creaţiei in Hnstos. ca Sfiiţii al veacurilor întruparea lui Hnsto* pennite venirea **veacului viitor la vracul prezent arătandu-se prin aceasta că cshatonul se întrepătrunde cu isinrin şi că eshatologia este relaţională cu cosmologia, putând fi pregustată încă din lumea dc aici.**

Capitolul nl treilea tratează sensul eshatologic al istorici, Dm perspectivă creştină dimensiunea cshatologică a istorici poate fi surprinsă prin vocaţia profetică a Hiserieii Lui Hristos, Pentru ilustrarea dimensiunii profetice şi cshatologicc a teologiei ortodoxe in acest capitol este evidenţiată ligunt Sfanţului Simeon Noul Teolog, cel cc a întrupat exigenţele harismei profetice în pofida unui institut lonalism rigidizat ce risca să cuprindă Biserica timpului său.

Perspectiva eshatologică asupra timpului exprimă posibilitatea comuniunii mfinite a lui Dumnezeu eu întreaga creaţie, şansa existenţei unui răspuns liber din pan ca creaţiei care să fie actualizat prin comuniunea veşnică cu Dumnezeu Numai o recapitulare a întregii «orii în Dumnezeu poate da un sens autentic dinamicii istoriei. Dar dinamica istonci c dată tocmai de întrepătrunderea ei cu cshatonul, dc faptul că sensul ei esle supraistoric şi acest setip metaistoric se **concretizează prinir-o aşteptare nerăbdătoare a lui Hrisinv**

io

Io ultimul capitol este prezentata cosmologia ştiinţifica actuală ca o posibila punte ite legătură intre teologie şi ştiinţă. Automi işi valorifică cunoştinţele sale Jc matematici supenoare şi de fizică teoretică in prezentarea noilor direcţii de cercetare din cosmologia ştiinţifică aciuata. Un dialog onest şi fructuos între teologie şi ştiinţă se poale contura hi condiţiile păstrării competenţelor specifice. Implicaţiile filosofice ale cosmologici ştiinţifice contemporane suni premise ale unui dialog real intre teologic şi ştiinţă. Ontologia cuantici a permis depăşirea separăm dintre subiectul cercetător şi **obiectul de cercetat. Noul cadru impus de teoria relativităţii generalizate şi de fizica cuantici a permis articularea fiinţei la o filosofie a natimi ce pune in discuţie existenţa** unui **sens metafizic al lumii. Marea teorie a unificării este expresia aspiraţiei ultime de a reda o reprezentare integrativa a realităţii.**

Pentni a pune in evidenţă contribuţia specifică a cărţii *Sensul rshatologic al creaţiei* sensă de Adrian Lcmcni. trebuie subliniat ca ca se

concentrează asupni misiunii profetico-esbutologicc a Bisericii. Autorul ne arată că abdicarea de la conşliinţa profetico-eshatologicA a Bisericii nu este numai vina politicului, ci şi a unei mari părţi a creştinătăţii care a uitat de misiunea sa eshatologică Hristos n-a tăcut politică, dar a schimbat decisiv cursul politicii lumeşn prin DOM perspectivă istorică şi eshaiologkai a cerului şi pământului nou. pe care a deschis-o omenirii. Dacă Biserica vrea să înlăture acuzaţiile că s-ar implica in politică, sau pe cele că se ocupă numai dc contemplaţie şi spiritualitate, atunci trebuie să redescopere caracterul profetic şi cshntologic al misiunii ci in Hnstos Intr-n lume care nu vrea si ştie decât de valorile materiale. Biserica are misiunea să descopere sensul progresului ci spiritual, onentat căire cerul nou şi pământul no» al imparatici lui Dumnezeu.

în al doilea rând cartea mai scoate in evidentă, prin investigaţiile pc care Ic înlrepnndc în cosmologia din antichitate şi până astăzi, ca pierderea sensului misiunii protetice a Bisericii este consecinţa directă a ruperii dintre istoric şi cshatologie, provocate dc autonomia lumii tală dc Creatorul ei **Din cauza acestei autonomii. Boerica a oscilat mai intai intre o istonc care unde să se contunde cu eshatologia. fiindcă** nu **ia in consideraţie diferenţa calilariv-spintualâ intre lumea istoriei** şi **cea a cshatologiei; a căzut apoi in opoziţia radicală dintre lumea istoriei** şi **lumea cshatologiei, deoarece consideră ci Dumnezeu va zidi la sftrşitul veacurilor o lume cu lotul nouă în locul lumii prezente distruse de păcat, in fine, lumea actuali este dominata dc o istoric care nu mai vrea să ştie de cshuiologic, datorită ideologici evoluţioniste care are în vedere o mişcare farà scop finul. în sens panteist. Am putea spune că criza misiunii profetice a fost provocată dc deismul care separă lumea dc Dumnezeu şi de panteismul care contunda Divinitatea cu lumea. în mod impersonal.**

u

în al treilea rând cartea nc arată că ruptura dintre istorie st eshatologic este depăşită în Hristos, care păstrează relaţia inlcmă dintre lun*ea istoriei şi cea a cshatologiei, ca I-ogos Creator şi Mântuitor, dar scoate în evidenţă şi diferenţa calitativă dintre lumea istoriei supusa mişcării şi lumea cshatologiei, ca lume a zilei a opla. ziua odihnei, prin faptul că Hristos, ca Mântuitor, a îndumnezeit potenţial creaţia în Sine. prin opera sa dc răscumpărare pentru a o glorifica plenar la parusia Sa. Reluând sintagma centrulitâţti lui Hristos, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, autonil ne arată că llrislos csle începutul Mijlocul şi Sfârşitul veacurilor, şi că îndumnezeirea omului se realizează începând de aici de pe pământ, prin Biserică şi Duhul Sfiim, pentru a-şi găsi expresia plenari* în împărăţia lui Dumnezeu unde drepţii vor străluci ca soarele. Acest proces dinamic dc îndumnezeite a lumii în Hristos constituie temelia misiunii profctico-cshatolo* gicea Bisericii,

Dacă teologia ortodoxă autentică cu temei biblic şi patristic a putut să depăşească ruptura dintre istorie şi eshatologic şi să dea expresie dinamică misiunii protetice a Bisericii în lumea contemporană, aceasta se datorează raptului că întreaga creaţie dispune în Hristos de o ordine spirituală şi interioară, care a făcut posibilă îndumnezeirea cosmosului, nedespărţit dc om, în I Iristos, ca Dumnezeu şi om adevărat Această ordine mierioarii a cosmosului care a fost pusă în evidenţă eu atâta strălucire de Sfanţul Atanasie cel Mare a început sâ constituie şi o preocupare a marilor oameni dc ştiinţă din vremea noastră, atât pentru faptul că in lumea microfizică nu există nimic în sine. ci numai în relaţie reciprocă, dar şi penlni faptul că această ordine reprezintă premisa care permite oamenilor de ştiinţă să pătrundă în lainele atât dc complexe ale universului.

Cartea *Sensul eshatologic al* *(Trufiei* **a lui Adrian Lcmcni. prin dubla pregătire ştiinţifică a autorului 1 teologic şi ştiinţe exacte), prin bogăţia infonna-ţională de care dispune, prin profunzimea investigaţiilor şi prin consecvenţa utilizării unei metodologii interdisciplinare reprezintă o reală interfaţă în dialogul teologiei cu ştiinţa şi cu provocările culturii contemporane. Pe lângă acrivia ştiinţifică sesizabilă în această carte, considerăm că volumul de faţă răspunde şi exigenţelor teologici duhovniceşti a Bisericii noastre. dcpâ$indu-sc elaborarea unei teologii strict inforniaţionale, fără motivaţii şi implicaţii duhovniceşti. Pentru calităţile deosebite ale cărţii *Sensul eshatologic al creaţiei* apreciem apariţia ci ca fiind salutară şi menţionăm că tânărul autor prin seriozitatea şi consecvenţa cercetării sale, prin aptitudinile şi competenţa de care a dat dovadă este o reală speranţă pentru teologia românească,**

Pr Pmf. Dr. Acad Dumitru Popcscu

I. De la mitociismos la un univers lipsii de semnificaţie

1. Concepţia mitica despre cosmos

1.1. Cosmosul mitic reprezentat în coordonatele spaţin-tempnrate

Omul de-a lungul timpului a avut diverse raporturi faţa dc universul în care trăia, conferindu-i lumii în care trăia o anumita semnificaţie. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată şi influenţa lumii asupra omului- Nu doar omul influenţează mediul în care trăieşte, ci şi acesia la rândul lui determina într-o anumita manieră viaţa omului. Dumnezeu 1-a creai pe om într-un anumit cadru şi anume în cel paradisiac. Acest cadru urma să **fie mediul prielnic in care omul** sil-**şi dezvolte ce are bun în el,** să **progreseze în relaţia cu**

Dumnezeu. Raportarea omului paradisiae fală de creaţie era o consecinţă a raportului lui faţă de Dumnezeu. Dar totodată relaţia lui cu Dumnezeu era influenţată de felul cum înţelegea să se raporteze la creaţie.

Omul trebuia să-şi asume în liber un mini existenţial în care să-L recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie. In acest mod de a fi recunoaştem existenţa unei comuniuni între Dumnezeu om lume. Omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu şi lume. £1 trebuia să paiticipe la transfigurarea lumii, nu doar la cea proprie. Actualizând tot mai mult acest fel de a fi s-ar fi ajuns la o permanentizare a stării dc comuniune. Dar omul a ales o cale autonomă dc Dumnezeu. Prin autonomia faţă de Dumnezeu, omul se izolează şi de creaţie. Această separare a omului de creaţie duce şi la o adânca ruptură în el însuşi. Omul, indiferent de spaţiul şi timpul în care a trăit a tânjit după această stare paradisiacă pierdută.

Dar nostalgia paradisului presupune implicit şi o nostalgie a originilor, un dor după acel cadru paradisiae. Este foarte important să înţelegem că viziunea noastră asupra lumii ne dă un mod de viaţă. Ne ostenim pentru a regăsi şi a trăi sensul veşniciei. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenţei în afara lumii în care trăim.

Din păcate, omul contemporan, dominat de pragmatism şi de mentalitatea unei societăţi consumiste, nu prea mai reuşeşte să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt, omul zilelor noastre, in autosuficienţa lui ucigătoare, crede că i se cuvine totul. El trăieşte cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semeni şi chiar de Dumnezeu. In loc să personalizeze relaţiile din cadrul triunghiului interrelaţional Dumnezeu - om - cosmos, el le depersonalizează. Trăim astăzi sub domnia cantităţii. După cum afirma Paul Ricoeur asistăm astăzi la o cri/ă a scopului în detrimentul mijloacelor.

Omul produce tot mai mult dar tară sâ mai ştie de ce produce. In goana lui furibundă după comoditate, omul inventează lot mai multe mijloace dotate cu tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează dc viaţa efectivă, dc Dumnezeu, de semeni şi de univers. Relaţiile inlcrumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării, incât nu mai e nevoie de o prezenţă efectivă a omului în cadnil acestor relaţii. De exemplu, cineva printr-o simplă apăsare de tastă la bursa de valori poate ruina o economie întreagă, influenţând astfel o mulţime de oameni, fară a avea de-a face ceva eu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situaţii să ne dea de gândit. Prin acest mod individualist omul s-a îndepărtat cu mult dc plenitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede usiă/.i în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreţionar. Omul lumii desacralizate a pierdui dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate din *a fi* în *a avea.* HI se amăgeşte că există, că fiinţează in măsura în care are. Ce trist! E o perspectivă dezolantă, care ne sărăceşte enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieţii-

Redescoperirea simbolului ar avea un impact benefic şi pentru mentalitatea contemporană caractcrizaiâ de pretenţiile de exhaustivitate a cunoaşterii analitice, ce implică o viziune reducţionistă. Renunţarea la ineditul tainei in favoarea unei metodologii de interpretare bazată doar pe cunoştinţe discursive ne sărăceşte informaţional şi spiritual. In clipa în care abandonăm această atiludinc dc diletant taţâ de imaginile folclorului şi mitului şi începem să ne simţim siguri în privinţa interpretării lor adecvate r ca nişte profesionişti ai înţelegerii, mânuind unealta unei metode

infailibile ne lipsim de contactul insulleţitor, dc asaltul genial şi dătător dc inspiraţie care constituie efectul virtuţii lor intrinseci. „Ne pierdem propria umilinţă şi receptivitate în faţa necunoscutului şi refuzăm sa fim instruiţi, refuzam să ni sc arate ceva ce n-a fost niciodată spus cu adevărat nici nouă, nici altora. Şi încercăm in schimb să clasificăm conţinuturile unui mesaj obscur in cbsc şi categorii deja cunoscute. Asta împiedică ivirea oricărei noi semnificaţii sau înţelegeri proaspete".-[1]

Omul societăţilor tradiţionale a avut insă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentală pe una nevăzută şi lumea văzută de aici nu exista şi nu-şi avea sensul decât în strânsă legătură cu cea ncvă/ută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosinţă acest lucru. In ontologia arhaică un lucru capătă consistenţă, realitate efectivă, doar in momentul când trimite la o existenţă sacră, sau este 0 **manifestare a sacrului. Fiecare lucru care se constituie într-un mediu al unei hierofanii. devine un rcccptacol al unei prezenţe sacre ce-i conferă valoare şt sens.**

Astfel, pentru omul religios spaţiul nu este doar unu! profan. Spre deosebire de omul contemporan *CŞtt* consideră spaţiul ca un

mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm inir-o biserică sau in afara ci), omul arhaic a avui o altă percepţie a spaţiului. Astfel unele porţiuni din spaţiu suni calitativ diferenţiate dc altele, in sensul că ele poartă mai pregnant amprenle ale sacrului. Dumnezeu i se adresează lui Moise: „Nu te apropia aici, ci scoateţi ineălţămintea din picioarele talc, ci locul pe care calci este pământ stanf. Deci. uncie locuri sunt mai bogate în semnificaţii decât altele Această percepţie este însă anterioară oricărei concepin despre lume. Experienţa religioasă primară dă acest fel de percepţie înaintea oricărui *Weltanschaung.*

în viziunea omului religios lumea poate să existe doar în măsura in care ea se întemeiază ca o manifestare a sacrului. „Ca să trăieşti în lume trebuie mai intâi să o intemeiezi, şi nici o lume nu sc poate naşte în haosul spaţiului profan care este omogen. Descoperirea sau proiecţia unui punct fix <centrul> echivalează eu facerea lumii.

In acest sens se poate vorbi despre o *axis nmndi.* Hxpencnţa spaţiului sacru îi conferă omului un anumit mod existenţial. In demersul său . el este influenţat la modul concret si cotidian de aceste tipuri de experienţă. Dar experienţa spatului sacru influenţează pe om şi în experienţa sacrului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns dc sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificaţie aparte. Astfel, un anumit eveniment trăit de cineva dă acelui om conştiinţa unicităţii locului in care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spaţiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită dobândesc pentru noi o semnificaţie deosebită. In acest fel conferim spaţiului o anumită „afectivitate", rezultată din trăirile noastre.

Dar şi prezenţa noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimenic, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Pre/enţa în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri; acele spaţii ne facilitează trăiri efective. Iată deci, că şi

pentru un om secularizа), care a desacralizat lumea, spa|iul este relaţional in mod distinct eu fiecare din noi. Şi mai mult decât atat

relaţia noastră cu spaţiul contribuie la întărirea relaţiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur şi simplu să-mi reamintesc acele momente. Gândindu-mă la persoana iubită şi la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea faţă de persoana îndrăgită. Înseamnă că spaţiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spaţiu golit de simboluri.

Religiile lumii ne prezintă omul ea fiind orientat în spaţiu. Existenţa acelei *axis mundi* îl centrează şi în acelaşi timp îi detineşte orientarea omului într-un anumit spaţiu. Dar mai ales anumite locuri sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută în care este înrădăcinată cea văzută. !n acest sens simbolul din spaţiu poate să fie acea realitate care uneşte nevăzutul cu văzului Din această perspectivă bisericile sunt prin excelenţă locuri care comunică cu nevăzutul în Vechiul Testament, lacov, după ce a avut visul cu scara pc care coborau şi urcau îngerii lui Dumnezeu - Domnul fiind in capul scării a denumit acel loc *Retel* (casa lui Dumnezeu).

Pnntr-o experienţă specială acel loc este consacrat într-un mod deosebit. Dar această consacrare specială ¡1 orientează pe om in lume şi urc o influenţa concretă în viaţa obişnuită a omului. Astfel omul percepe lumea în care trăieşte ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăţilor tradiţionale, prin viziunea sa profund religioasă, nu-şi regăseşte doar sensul său. ci el reorientează şi întreg cosmosul sacralizându-l tn această mentalitate putem afirma că omul organizează şi ordonează cosmosul în care trăieşte, astfel încât prin eforturile lui se străduieşte să repare greşeala primordială a umanităţii.

El ştie şi trăieşte cu convingerea că işi va găsi sensul deplin in existenţa lui doar organizând şi recunoscând sensurile adânci ale universului in care trăieşte, în acest cosmos mitizat, simbolistica este fenomenal de variată, de profundă şi de sugestivă. Dar această organizare şi sacralizare a cosmosului nu doar că-1 face pe om >ă construiască praguri de existenţă, porţi spre transcendent, ci ¡1 face **părtaş Ia o anumită cosmogonie. Omul îşi redescoperă astfel sensul originar pc care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creaţie şi anume acela de a fi partener la desăvârşirea creaţiei.**

Pentru a întări cele afirmate anterior, vom prezenta ca mărturii două exemple din istoria religiilor. Mai înlâi e **vorba de un ritual vedic prin care este ridicat un altar al focului închinat zeului Agni. Ciestm construirii acestui altar este o expresie a reproducerii creaţiei de către om. „Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lumi din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereţii laterali reprezintă atmosfera şi aşa mai departe. Construcţia este însoţită de rostirea unor cuvinte ce arată limpede care anume <lin regiunile cosmice este creată.'*'**

Un alt exemplu sc referă la tradiţia tribului achilpa, conform căreia fiinţa divină Kumbakula a cosmicizat în timpuri mitice ceea ce urma să devină spaţiul lui. Numbakula a tăcut dintr-un arbore de cauciuc >tălpiul sacru (kauwa-auwaţ al lumii. Acest stâlp poale fi **echivalat cu un fel de *ad$ mundi.* Această *axit mundi* concreti/ală în cazul de faţă prin stâlpul sacru, ne relevă faptul de o importanţă vitală pentru omul arhaic şi anume acela că el nu poate trăi într-o**
lume disociată de transcendent, în care cl să nu comunice cu **divinitatea. *,Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărul al lor decât in măsura în** care **se reproduce cosmosul organizat şi sanctificat de Numbakula. Nu se poate trâi ţâră o deschidere spre transcendent; altfel spus, nu** sc **poale trăi în haos. In clipa in** care **transcendentul s-a**

întrerupt, existenţa in lume nu mai este posibilă şi cei **din tribul achilpa se lasă să moară.*[v1]**

Pentru omul socieutţii tradiţionale spaţiul in care trăia en un cadru de comunicare cu alte lumi. El era în acest spaţiu dai, dar avea legături cu alte lumi nevăzute, fcl era convins că nu iotul este aici, ci acest *aici* îi este dat tocmai pentru a ajunge *acvlu.* Intre *aici* şi *acolo* nu exista ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spaţiului.

' Unduit, j»
2$ ' ftidem.
p. W

n

în care îşi ducea existenţa de zi cu zi. omul avea posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri erau văzute ca praguri de trecere spre alte lumi. In general omul arhaic avea o reprezentare a universului în trei nivele: spaţiul celest (cerul, cu zeii uranieni), spaţiul teluric (Pământul) şi spaţiul subteran (Infernul). Pentru a exista legături între aceste nivele era presupusă existenţa unei *axa mtiridU* a unei Coloane care sa străbată întreg Universul. Această axă, bineînţeles că nu poate să existe, decât conţinând centrul lumii,

Numeroase mituri şi tradiţii din istoria religiilor atestă prezenţa unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existenţa unei axe a lumii, ci şi de faptul că lumea în care trăia omul se aflu in *centrul axei respective,* adică în centrul Universului. Tradiţiile religiilor vechi au accentuat simbolistica centrului. De exemplu pentru aceste tradiţii religioase, există un munte sacru care se află în centrul lumii. Apoi templul, prin excelenţă, este un centru al lumii, aflat la înlrelăierea dintre cer şi pământ, iar oraşele şi locurile sfinte se află în vârfurile munţilor cosmici. Asistăm la o împletire a simbolismului centrului cu simbolistica arhetipurilor celeste. De pildă. Ierusalimul ca loc sfanţ se află pe muntele Sionului (munte cosmic aflat in centrul lumii), templul din Ierusalim fiind o replică a templului celest. Există un arhetip celest pentru fiecare din obiectele sfinte ale templului terestru. In capitolul 25 din Hxod sunt descrise detaliat rânduielile necesare pentru săvârşirea cortului adunării, insistan-du-sc că fiecare obiecl dc cult reprezintă o concretizare a unui model divin. Dumnezeu i se adresează lui Moisc: „Cortul şi toate vasele şi obiectele lui să le faci după modelul ce-ţi voi arăta Eu; aşa să le faci!...Vezi să faci acestea toate după modelul ce ţi s-a anual în munte". (Hxod, 25,9,40)

Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer şi infern, cu necesitate trebuie să fie în centrul axei. Deci, lumea în care trăieşte tunul este un centru al Universului- Mai mult decât atât. spaţiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios va aspira mereu spre a fi in centrul lumii sau măcar într-o apropiere cât mai mare dc

el. De aceea va încerca să-şi reprc/inic propria locuinţa ca Un centru al lumii. Dar aceasta dorinţă a omului de a fi în centru nu trebuie inlerpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemene;, situare a omului în centru ¡1 apropie real de semeni şi de întrec cosmosul. Să luăm de exemplu cazul creştinismului. Sfanţul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o teologie Întreagă în *Mistaţgogia* în care lumea este reprezentată ca o biserică, adică lumea este o expresie a legăturii dintre nevăzut şi văzut. în care cerul coboară spre pământ, iar pământul tinde spre cer. Iste viziunea ortodoxiei asupra bisericii. Acest simbolism conţine o **seamă dc nuanţe deosebit de profunde.**

Dar dacă întreg cosmosul poate li reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica in sensul dc locaş de închinare poate fi

considerat ca un centru al lumii. Nu întâmplător biserica se afla in centrul salului. Această realitate fizică are un simbolism extraordinar. Biserica fiind în centrul lumii, omul în momentul când nc **află în biserică sc află în centru. Această poziţionare n omului într-un spaţiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenţei, dar acest sens este fundamentat in comuniunea, pe verticală cu Dumnezeu *i pe orizontală eu semenii De fapt, centrul în care se află el nu este o expresie a egocentrismului, ci o plenitudine a comuniunii. Membrii comunităţii se adunau la biserică pentru a exersa aici relaţiile tntenimane cele mai autentice, manifestate în cuvinte. în gesturi concrete. Fiecare era o prezenţă efectivă pentru celălalt. In acest spaţiu omul îl ajuta pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. Acest spaţiu îl orienta pe om în viaţă.**

De fapt a te situa în centrul lumii înseamnă *a te situa in centrul existenţei, cu alte cuvinte, înseamnă a fi tn sensul vieţii fi a te mişca in acest sens, sporindu-L* Dorinţa omului arhaic de a se situa in centrul lumii - zona maximului de sacrali uit c - presupunea un traseu cu adevărat iniţiatic pentru ajungerea la accsl centru. Pelerinajele Ia aceste locuri sfinte, expresii ale centrului lumii, erau marcate de dimensiunea interiori taţii. **Nu era vorba doar dc o ajungere spaţială la aceste locuri sfinte, ei de o topografie sacră a înleriorului omului. Demersul iniţiatic pentru a transcende dinspre spaţiu profan inspre cel sacru implica recunoaşterea realităţii celei mai protiindc din adâncul omului, şi numai prin racordarea acestui centru lăuntric al existenţei umane la centrul lumii, valenţele simbolismului centrului sacru al lumii pot fi reliefate în adevărata lor lumină. Dar acest drum iniţiatic nu este uşor, el cere efori susţinui.**

Dificultatea acesiei călătorii mistagogice este punctată de diferite ineereâri consemnate in tradiţiile religioase ale lumii. „Drumul care duce spre centru este un drum dificil şi aceasta se verifică la toate nivelurile realului: arcumvoluţitroile greu accesibile ale unui templu (cum sunt cele ale templului Harabudur); pelerinajul la locurile sfinte (Meccn, Hardaxvar, Ierusalim, etc); peregrinările pline de pericole ale expediţiilor eroice în căutarea Lânei de Aur, a Merelor de Aur. a Ierbii Vieţii, etc.: rătăcirile prin labirint; dificultăţile celui care caută drumul către sine, către centrul fiinţei sale, etc. Dramul este anevoios, plin de pericole pentru că este, de fapt, un rit de trecere tic la profan la sacru, de la efemer şi ilu/oriu la rcalttate şi eternitate: din moarte in viaţi; de la om spre divinitate. Accesul la Centru echivalează cu o coasacrare, cu o iniţiere; unei existenţe, ieri profane şi iluzorii, îi succede acum o nouă existenţă, reală, durabilă, eficace"[5]

lată deci, că departe de a fi un teren neutru, pentru omul arhaic, spaţiul însemna un cadru plin de simboluri şi dătător de sensuri. Acest spaţiu contribuia efectiv la ordonarea vieţii omului, E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu exista decât in măsura unei lumi sacre. Dimensiunea prezenţei în real eni dată tocmai de prezenţa lui în centrul lumii (templul). Setea de a se afla în acest centru actualizează foarte bine nostalgia omului după spaţiul originar (paradisul pierdut). Omul arhaic nu putea sfl trăiască decâi reprezentându-se la acest cenlni existent în axa lumii. Viaţa în afara acestui spaţiu sacru nu puica fi închipuită, era un nonsens şi dacă omul işi pierdea această percepţie a sacrului, el

" IJcm. *Mtfat* ***rtfatoancru*** **Fd** I Mlvch enciclopedic. ***H*** - I IW. p 24

considera că viaţa nu mai merită traiul Viaţa nu poate 11 trăiiă decât într-un cosmos sacru şi ea nu poate fi acceptată decât printr-o

raportare ta sacru. Cât de departe c această perspectivă de ceea ce trăieşte omul contemporan!

Prin contrast, viziunea omuiui arhaic despre cosmos, evidenţiază şi mai mult concepţia sterilă şi searbădă a omului contemporan. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului însemna o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa şi a potenţa o stare de individualism pustiitor. Dacă peniru omul religios a fi în centru înseamnă prin excelenţă a te raporta şi a comunic;! eu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoaşterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. în primul caz, poziţionarea omului în centrul universului este o expresie a fiinţării în nipon cu divinitatea, pe când în al doilea caz ea este înţeleasă ea o posesie a lumii, In prima variantă spaţiul înseamnă apropiere dc Dumnezeu >i oameni, în a doua variantă spaţiul reprezintă motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spaţii).

Dar sacralitatea cosmosului nu era redată doar prin coordonatele sale spaţiale. Şi timpul era perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul unei nostalgii după timpul originar şi de o tendinţă de a recupera acest timp primordial. Omul trăieşte cu nostalgia acelui *illo tempere.* Pentru el fiecare clipă este o şansă dc a recupera acel timp. Din acest punct de vedere putem afirma reversibilitatea timpului peniru omul arhaic. Această situaţie este trăită într-un mod intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidenţiază sacralitatea unui anumit timp: la fiecare sărbătoare reaclunlizíim acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu, Trăirea momentelor de sărbătoare nu înseamnă o simplă repetiţie monotonă a unor acte cultice. Acele clipe se constituie de flecare dată în ocazii de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric de către om. Omul religios înţelege

fiecare clipă ca o şansă unică în care are posibilitatea să transfigureze prezentul efemer in veşnicie.

Multiple exemple clin istoria religiilor vechilor poprire ne arată tendinţa omului religios de a regenera timpul, de a aboli timpul cotidian prin ritualuri care nc articulează la timpul primordial. Mai ales ritualurile ocazionate de Anul Nou nc arată că omul este chemat să repeLc actele unei cosmogonii, cc-i permite să transgreseze din timpul profan în *iilo tempare.* Inclusiv la cele mai vechi popoare care au început să facă istorie, (babilonienii, egiptenii, iranienii, evreii) observăm aceste scenarii ritualice legate de Anul Nou,

In comunităţile primitive efortul de abolire a duratei liniare temporale se concretizează prin nevoia marcantă a oamenilor tic a-şi mărturisi păcatele. „Car despre societăţile primitive care trăiesc încă în paradisul arhetipurilor şi pentru care limpul nu se înregistrează decât biologic, tară să fie lăsat să se transforme în istorie, adică tară ca acţiunea sa corosivă să se exercite asupra conştiinţei prin revelaţia irevensibi li taţii evenimentelor - aceste societăţi primitive se regenerează periodic prin expulzarea relelor şi mărturisirea păcatelor. Nevoia pe care aceste societăţi o simt de a se regenera periodic este o dovadă că nici ele nu sc pot menţine tară încetare în paradisul arhetipurilor şt că memoria lor ajunge să deceleze (cu toate că mult mai puţin intens decât cea a unui om modern) ireversibilitatea evenimentelor, adică să înregistreze istoria".*

Suni numeroase exemplele din istoria religiilor popoarelor arhaice care demonstrează că, mai ales prin rinialurile cc reactualizau cosmogonia, se încerca abolirea timpului, Rcfu/ân-du-şi propria

istorie, omul arhaic îşi arăta opţiunea de fiinţă anistorică. Istorismul caracterizat de evenimenţial nu prezintă valoare. Adevărata istorie este cea a categoriilor arhetipale care fac parte din lumea atemporală. „Dacă nu i sc acordă nici o importanţă, timpul nu există; mai mult. acolo unde devine perceptibil (prin păcatele omului, adică prin îndepărtarea lui de arhetip şi căderea în durată), timpul poate fi anulat, in fond, dacă o privim în adevărata sa perspectivă, viata omului arhaic (redusă la repetarea udelor arhetipale, adică la categorii şi nu la evenimente, la neîncetata reluare a aceloraşi mituri primordiale), cu toate că se desfăşoară in timp. nu poartă povara acestui timp. nu-i înregistrează ireversibilitatea, cu alic cuvinte, nu ţine in nici un fel cont tocmai dc ceea ce este caracteristic şi decisiv in conştiinţa timpului. Ca şi misticul, ca şi omul religios în general, primitivul trăieşte intr-un prezent continuu, într-un prezent atemporal.**

Mircea Eliade face în acest text o comparaţie intre omul religios şi omul primitiv. K nevoie de o precizare. Din perspectivă creştină timpul nu se cere anulat, ei transfigurat. Dumnezeu a conferit o valoare pozitivă timpului, dar acesta nu rămâne o realitate în sine, ci este deschis veşniciei, permiţându-sc încă în acest timp anticiparea veşniciei. Tocmai aici este distincţia majoră a creştinismului faţă de religiile arhaice in această problemă. Omul arhaic, având conştiinţa unui timp ciclic, nu avea o conştiinţă eshatologică insistând pe devalorizarea timpului până la abolirea lui pentru a se împlini în atemporal. In creştinism, condiţia eshatologică permite o asumare a timpului, o valorizare a lui. prcguMându-se în lumea temporală realităţi ale lumii supratempo-rale.

O dată cu monoteismul iudaic (credinţa lui Avraam) nu sc anulează concepţia tradiţională. Mesianismul dezvoltat de conştiinţa profetică a elitei religioase iudaice va dezvolta o tendinţă anti istorică la fel cu concepţia tradiţională a omului arhaic, dar care va arăta că istoria trebuie suportată deoarece arc o funcţie religioasă. „în orizontul spiritual mesianic, rezistenţa în faţa istoriei apare mai fermă decât în orizontul tradiţional al arhetipurilor şi repetărilor; dacă, aici, istoria era refuzată, ignorată sau abolită prin repetarea periodică a creaţiei şi prin regenerarea periodică a timpului. în concepţia mesianică istoria trebuie să fie suportată pentru că arc o funcţie eshatologicâ, dar ca nu poale fi suportată decăt pentru că sc ştie că va înceta într-o bună zi. Istoria este astfel abolită nu prin conştiinţa de a trăi un etern prezcni (coincidenţă eu momentul atemporal al revelaţiei arhetipurilor), nici prin intermediul unui ritual periodic repetat (dc exemplu, ritualurile începutului de an), ci în viitor. Regenerarea periodică a creaţiei este înlocuită cu o unică regenerare care va avea loc într-un *in illo temporr* viitor. Dar voinţa de a pune capăt istoriei într-o manieră definitivă este încă şi ea o atitudine anti istorică, asemenea celorlalte concepţii tradiţionale/**

In contrast cu omul aparţinând unei culturi arhaice, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale Bl nu mai trăieşte în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieţi bulversate dc agitaţie şi stres. Totuşi în anumite momente, chiar şi omul nereligios poate avea o altă percepţie a timpului. Dc exemplu, atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau îşi reaminteşte lapte care î-au adus bucurie, viaţa omului pare să fie racordată Ia o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat dc pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Acele clipe sunt încărcate de o bucurie care forţează barierele efemerului. Acum timpul inscamnă viaţă.

A trăi eu persoana iubită, chiar şi pentru omul nereligios. înseamnă a simţi adierea veşniciei. In acest sens putem înţelege şi cuvintele lilosotului francez Gabnei Marcel: „Când îi spui unei persoane <tc iubesc> îi spui de fapt <tu nu vei muri niciodatâ>". Chiar amintirea clipelor petrecute împreună cu persoana iubită nu înseamnă o simplă rememorare, ci ele oferă posibilitatea retrăirii unor stări de viaţă. Ia diferite intensităţi. Fiecare clipă petrecută cu persoana iubită poate fi proiectată in mod unic în toată veşnicia. Dar tocmai prin aceasta ea poate fi relrăitâ. mereu şi mereu, la alte cote ale trăirii şi astfel să fie inveşnieită. Oare cum ar arăta o lume în care oamenii ar trăi fiecare cltpA din cadrul relaţiilor cu ceilalţi in perspectiva veşniciei?

Am Acul accsie câteva consideraţii sumare despre felul perceperii cosmosului. în coordonatele sale ale spaţiului şi timpului* in situaţia omului religios. Şi pentru a inţelcge mai hine acesi lucru, am tăcut şi câteva referiri comparative la felul în care inţelcge omul de astăzi să se raporteze la spaţiu şi timp, ca clemente definitorii ale cosmosului in care trăim.

Pentru a reda o concluzie referitoare la viziunea asupra cosmosului a omului religios ¡1 **voi cita pe Mircea Ktjadc:**

.....pentru omul religios al culturilor arhaice lumea se reînnoieşte in fiecare an, eu alte cuvinte îşi regăseşte cu fiecare început de an sfinţenia originară cu care se născuse din mâinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Templul fund locul slănt prin excelenţă şt imagine a lumii, el sanctifică întreg cosmosul şi în acelaşi timp viaţa cosmică. Or, această viaţă cosmică era închipuită ca un soi dc traiectorie circulară, identificăndu*se cu anul Anul era ca un cerc închis: avea un începui şi un stărşit dar şi posibilitatea dc a renaşte în chip de An Nou. Kiecare An Nou aducea un timp nou. curat şi sfânt, adică un timp care încă nu fusese încă folosit şi u/ut/**

Am puica face o interesantă asociere intre *hotno religiosus* şi *homo ludvns* (omul care participă la joc). Omul religios are o viziune lainică asupra lumii. Taina nu poale IÎ prinsă în scheme logice, in concepte abstracte. Ori jocul are un aspect suprarafional care uimite la tainâ. Omul când se află în starea de joc scapă de sub teroarea unei vieţi agitate in care suntem încorsetaţi dc programul propriilor agende. ..... Jocul se situca/ă în afara procesului de satisfacere nemijlocită a nevoilor şi a poftelor. PI întrerupe acest proces >i se strecoară în punctul de întrerupere, ca o acţiune temporară care se desfăşoară in ea însăşi şi care se efectuează de dragul satisfacţiei conţinute în ea însăşi.. Jocul ni se înfăţişează ca un intermezzo al vieţii cotidiene, ca un răgaz".[10]

* i -\ ].. ***Sarrmlţi***/w^w^ p 67

MMfMtffi|l,M»»MM#M l.mver. Bucurii, IW.^4Î

Am văzui că orientarea în spaţiu şi timp a omului religios îi ordonează viaţa acestuia. Putem voriri şi de aspectul de ordonare a vieţii de către joc .....Jocul creează ordine, este ordine în lumea imperfectă şi în viaţa haotică, jocul reprezintă o desăvârşire temporară, limitată". [1]

Ordinea cosmosului este *jucată* încă din cele mai vechi timpuri ht popoarele primitive. Sunt înfăţişate prin diferite spectacole sacre reprezentări ale anotimpurilor, ale răsăritului şi apusului, ete. Este susţinută această idee de Lco Frobenius în *Istoria culturii africane*

(scrisă în 1933). Jocul dă omului o anumită stare care se manifestă în diverse forme concrete.

in paradigma modernităţii se restrânge caracterul ludic al existenţei. Să luăm un singur aspect: jocul în manifestarea concretă a dansului. Dacă în societatea tradiţionalistă dansul avea ceva ritualic în el. astăzi în majoritatea situaţiilor dansul este un prilej de potenţare a senzualităţii într-un cadru dominat de promiscuitate. Pentru omul ancorat într-o mentalitate tradiţională, nu doar lucrurile sunt configurate după arhetipuri sacre, ci şi activităţile cotidiene reiterează într-o anumită măsură gesturi ale zeilor. Inclusiv actele obişnuite, percepute de paradigma modernităţii ca fiind profane exprimă un comportament sacru. Modelul fiecărei activităţi avea o corespondentă extrnumanâ, o origine divini

Vorbind de disponibilitatea omului arhaic pentru existenţa ludieă, putem afirma că dansul avea o motivaţie sacră. Indiferent de forma în care era practicat, dansul reproducea un aci sacru. Fie că era executat ea dans războinic (dansul cu arme creat de atenieni). fie că era executat pentru dobândirea hranei sau ca ofrandă adusă morţilor sau ea ritual ce însoţea ceremoniile magico religioase, căsătoriile, ctc., dansul era o plasticizare în lumea noastră văzută a unor gesturi arhetipale ale zeilor, săvârşite într-un timp primordial. ..Orice dans a fost creat *in illo tempore,* în epoca mitică, dc un strămoş^ de un animal totemic, de un zeu sau de un erou. Ritmurile coregrafice îşi au modelul in afara vieţii

profane a omului; fie că ele reproduc mişcările animalului totemic sau emblematic, sau chiar cele ale astrelor; fie că se constituie în ritualuri prin ele însele (paşi labirintici, salturi, gesturi efectuata cu ajutorul instrumentelor ceremoniale), dansurile imită totdeauna un gest arhetipal sau comemorează un moment mitic™/*

Dansul avea o graţie, o delicateţe in care perechea executa mişcări ritualice. Gesturile lor erau expresii ale unei frumuseţi deosebite. Şi. foaric important, perechea nu era singulară. De exemplu in cazul cadrilului existau mai **mulle perechi, tn care fiecare pereche executa anumite mişcări şi gesturi. Acestea contribuiau la percepţia dansului ca un mijloc de sporire** a **comuniunii intre oameni (in multe situaţii, in cadrul acelor mişcări partenerii se schimbau în mod succesiv). De notat este că distanţa dintre parteneri era respectabilă şi chiar dacă s-ar ti vrut o anumită micşorare a distanţei nu era posibil datorată costumaţiei femeii. Astăzi în conceperea dansului au survenit importante mulaţii. De multe ori el este o expresie a individualismului omul dansează singur - sau un mijloc in care partenerii execută mişcări lascive, provocatoare. Adesea dansul contemporan nu se mai dovedeşte a fi decăt o grotescâ gimnastică stimulatoare a desfrăului.**

Cultura contemporană pare să piardă tot mai mult dimensiunea Indicului. Să fie această pierdere a ludieului o consecinţă I antropocentrismului culturii actuale, a secularismului? Mentă să fie analizată această perspectivă în multiplele ei aspecte,

1,2. Reprezentarea mitică a lumii la greci

in continuare, după ce am prezentat succint vi/iunea-omului arhaic asupra cosmosului, vom face câteva referiri sumare despre concepţia omului din antichitate despre cosinus **Din punct de vedere etimologic, elenul înţelegea prin cosmos armonie, frumuseţe. Lumea pentru omul antic era o expresie a frumosului.**

De fapt cosmogonia trebuie raportată la ordinea existentă in natură, sau mai adăne intrând in problematica inlcrcondiţionării actului cosmogonic putem afirma că orice cosmogonie impune şi o ordine a realităţii. Etimologia cuvântului *cosmogonie* ne arată că c vorba de 0 **creare, o generare a ordinii şi a armoniei. Cosmogonia implică de fapl o recreare a lumii, Arthur Adkins în *Cosmogany and order in Ancient Grece* spune: ^*Teogonia* >i *Munci ii zile* nu constituie o încercare stângace pentru o teodicec: Hesiod nu încearcă să demonstnr/e că zeii sau lumea sunt sigur realităţi drepte, bl încearcă să demonsireze *de ce* lumea este a>a cum este. iar zeii** Mint **aşa cum sunt...Universul arhaic al grecilor este un sistem al valorilor, un sistem ierarhie în care orice se întâmplă poate fi explicat",[15] Kxistă o intenţionalitate, o semnificaţie, o ordine a lumii, corelativă cu ordinea zeilor. Ierarhia divinităţilor se poate reflecta în ierarhia cosmică.**

înainte de a trece la cosmologiile raţionaliste propriu-zisc ale grecilor este bine să facem cfltCVI succinte consideraţii şi asupra reprezentării mitice pe care o aveau grecii despre cosmos, îndeobşte în coordonatele lui spaţio-temporalc. Ne vom ocupa mai întâi despre coordonata temporală a cosmosului. Astfel, poemul *Munci ţi zile* debutează cu două mituri: cel al lui Promcieu şi cel al Pandorei, urmat de mitul vârstelor. In primul se explică apariţia răului, iar cel de-al doilea reglementează o ordine morală (relaţia dintre *dike şi hihris).* In mitul vârstelor descoperim şi faptul că pcniru llesiod timpul nu era liniar, omogen. Timpul nu este identificat cu cronologia. Mitul vărsielor prin naraţiunea care ne prezintă genealogii succesive nu ne reduce doar la a consemna o desfăşurare a evenimentelor intr-un timp liniar. Timpul nu c atât o succesiune de momente ci o stratificare a vârstelor. „Această geneză a lumii, al cărui mers il istorisesc Muzele comportă un *înainte* şi un *după,* dar nu se destfişoară într-un timp unic. Nu există, pentru a ritma acest trecui, o cronologie şi mai mulie genealogii... Fiecare generaţie, fiecare neam, *genos*\ are propriul ei

"Cofctfcv r™»*** .WfifcW tMrr. tto Omvmtfy MCW*gv Piw ml. p, 61

timp, vârsta ei proprie, a cărei durată, flux şi chiar orientare pot fi cu totul diferite. Trecutul se stratifică într-o succesiune dc vârste. Aceste vârste formează timpul de demult, dar ele nu încetează să existe încă, unele chiar să aibă o realitate superioară celei pe care o au prezentul şi neamul oamenilor actuali".[14]

Interesant este la greci divinizarea unor funcţii psihologice, atitudini sentimentale şi intelectuale: Mnemosyne, Eros, Phobos, Metis, Atc, Lyssa. Sunt numeroase mărturiile care atestă că aceste puteri sufleteşti în gândirea religioasă din Grecia antică aveau o influenţă covârşitoare asupra oamenilor, aceştia zeificându-le şi aducându-le adevărate sacrificii cuitice.

Există o strânsă legătură între funcţia memoriei şi timp. Această corelare a memoriei cu timpul implică şi o subiectivizare a timpului şi îl pune pe om în raport cu timpul. Puterea de rememorare a timpului îl va ajuta pe om să descopere caracterul arhetipal al

timpului. Trebuie să ţinem cont că sacralizarea memoriei are loc într-o perioadă în care tradiţia orală marchează civilizaţia greacă (secolele XII—VIII înainte de Hristos), înainte de apariţia scrisului.

Mnemosyne este o zeiţă titanidă, soră a lui Cronos şi Okeanos, mamă a muzelor. Ea patronează darul poetic. Iar în gândirea religioasă din antichitate poezia este expresia unei stări de posedare, exprima delirul divin. Aedul ce cânta mitologia este un instrument al muzelor. Chemarea poetului se face de către muze, acestea tacându-1 conştient pe rapsod de adevărata lui vocaţie, de a se ridica deasupra unei existenţe instinctuale şi totodată de a împărtăşi şi celorlalţi oameni fapml că savoarea vieţii nu constă exclusiv în senzual.

Hesiod îngrijind turmele de miei şi iezi pe pajiştile din împrejurimile Heliconului (muntele din Beoţia, închinat Muzelor şi lui Apollon) aude prima chemare a muzelor: „Păstori câmpeni, ruşinea gliei, ce vieţuiţi doar pentru pântec.

Ştim să-nşirăm minciuni destule aidoma cu cele aievea;

[IJ] Jcan Pierre Vermut. *Mit* »V *gândire in Grecia* u/iritri a uiumul 1. Bd Meridiane. Bucureşti, 1995. p. 69

In schimb când asta-i voia noastră, ştim să rostim chiar adevărul".[15]

Valoarea adevărată a versurilor nu stă în originalitatea poetului, ci în fidelitatea acestuia de a reda mesajul primit de la muze, inspiraţia fiind un dar al muzelor, iar poetul un supus al acestora. „Acesta este danii sacru adus de Muze oamenilor.

Doar Muzelor se datorează, şi-arcaşului Apollon, faptul
Că pe pământ sunt cântăreţii ca şi mânuitorii lirei, Cum regii-s de la Zeus de-a dreptul.

Supus al Muzelor, poetul, slăvit-a fapte de bărbaţă din vremuri
• -uţgţ *jEgPrlhU* '-'.'s>i. *-Aufiim^ su>r.*
•Străvechi, dar şi pe fericiţii zei din olympice palate".[16]

Poetul era de fapt interpretul zeiţei Mnemosyne, precum profetul constituia vocea zeului; atât poetului cât şi profetului le este specific echivalarea cunoaşterii cu vederea. Pentru ei cunoaşterea înseamnă vedere, ei participând la realitatea descrisă.

Atât profetul, cât şi poetul au în comun faptul că exprimarea lor descriptivă arată angajarea lor personală în realitatea reprezentată, precum şi faptul că actul cunoaşterii este unul vizionar. Profetul şi poetul văd şi descriu realităţile la care participă. Acest lucru c posibil datorită asumării existenţiale a timpului. Diferenţa constă în raportarea Ia timp. Profetul va răspunde unor probleme din viitor, pe când poetul va fi ancorat în trecut, preocupat de a exprima ceea cc s-a întâmplat. în acest exerciţiu de rememorare a evenimentelor trecute, poetul va putea să aibă acces la timpul originar.

Timpul originar ne poate da referinţe despre actul cosmogonic. în cosmologiile antice care valorifică timpul dintr-o perspectivă a sacrului, timpul nu este unul monoton, liniar, omogen. El prezintă discontinuităţi şi este organic legat de cosmogonie. Iar întoarcerea în trecut înseamnă recapitularea şi asumarea unei cosmogonii. Trecutul nu reprezintă doar o secvenţă, o dimensiune a unui acelaşi

[1] llcsiod, *TeogniiM*. p. 4 [H]
Ibidem, p. 6

timp, ci o ruptură de nivel ce marchează o fragmentare existenţială, o întoarcere şi o participare la timpul originar legat de facerea lumii. Trecutul nu este ilustrat de o cronologie ci de o genealogie.

La vechii greci exista opoziţie între timpul zeilor şi timpul oamenilor, istoria umană fiind opusă mitologiei. în lucrările lui Hesiod avem mitul vârstelor ce descrie genealogia zeităţilor, deci un timp al zeilor. Herodot referindu-se la evenimentele istorice umane le va încadra într-un timp al oamenilor. Spune Herodot: „Policrate este întâiul dintre greci din timpul pe care îl numim timpul oamenilor".[17]

Fiecare generaţie pare să aibă vârsta ei, epoca ei, trecutul fiind o succesiune a vârstelor, dar care nu sunt anulate. Dimpotrivă o vârstă a trecutului poate să fie mai actuală decât vârsta prezentă a umanităţii. Memoria în reprezentarea mitică a lumii cântată de poet depăşeşte cronologia, ea nefiind pură istoric, ci metaistorie. Prin această memorie sacră poetul participă la realităţi metaistorice, care-I fac să depăşească nonsensul lumii de aici, dominată de necesitate. „...Noi folosim memoria pentru a urmări pe un fir cronologic, deci temporal, un anumit eveniment istoric; memoria

Pierre Vidai Naquet, *VânCnorul negru,* *lid.* Lminescu. Bucureşti, 1985. p. 88 " Cristian Bădiliţă, *Miturile lui Platan,* Ed Humanilaa, 1996, p. 24

sacră a poetului nu are un conţinut istoric; dimpotrivă, ea transcende istoria, întemeind-o însă, conferindu-i acesteia un sens prin raportarea ei la o realitate metaistorică. Pentru orice societate tradiţională, istoria apare ca rezultatul unei rupturi ontologice, a unei traume survenite în *Mo tempore*. Istoria nu poate însemna decât suferinţă şi lipsă de sens. întoarcerea periodică spre obârşii, prin rit şi mit, constituie singura modalitate de transgresare a nonsensului unei lumi hărăzite pieirii. Omul arhaic trăieşte efectiv, cu ajutorul mitului viu, o regenerare psihică echivalentă cu o nouă naştere. In acest context socio-cultural cuvântul cântat, rostit de un poet dotat cu darul clarviziunii, este un cuvânt eficace; instituie prin propria-i putere o lume simbolico-religioasă care este realul însuşi".[1]

Trecutul nu înseamnă pentru cei care trăiesc în prezent doar ceva ce s-a petrecut demult, ci le racordează la un nivel de existenţă ce le permite o perspectivă a întregului. în care trecutul, prezentul şi viitorul se intercondiţionează. într-o reprezentare mitologică a universului, timpul trecut este legat de cosmogonie şi ne ajută să pătrundem in sfera nevăzutului ce fundamentează realitatea văzută. „Nu se poate spune prin urmare că evocarea trecutului face să retrăiască ceea ce nu mai există, dându-i în mintea noastră, iluzia unei existenţe. In nici un moment reîntoarcerea în timp nu ne face să părăsim realităţile actuale, îndepărtându-ne de prezent ne distanţăm doar de lumea vizibilă; noi ieşim din universul nostru uman. spre a descoperi, dincolo de el. alte regiuni ale firii.alte niveluri cosmice. în mod normal inaccesibile: dedesubt, lumea infernală cu tot ce o populează, deasupra lumea zeilor olimpieni. Trecutul face parte integrantă din cosmos; a-l explora înseamnă a descoperi ceea ce se ascunde în adâncurile fiinţei. Istoria pe care o cântă Mnemosync este o descifrare a invizibilului, o „geografic a supranaturalului".[19]

Atunci funcţia esenţială a memoriei nu este nici de a evoca trecutul, nici de a-l reconstitui. Intr-o societate lipsită de alfabetizare, de texte scrise cu o largă circulaţie, memoria nu semnifică o simplă redare pe de rost a unui anumit text. Inclusiv recitarea textelor cu valenţe mitologice, care au rămas consemnate în scris (precum textele lui Orfcu. Hesiod. Homer). implică o memorie sacră. Textele erau reţinute cu această memorie, fiind

declamate pe un ton de incantaţie. Există o diferenţă între memoria unei culturi orale, a cuvântului rostit şi memoria unei culturi grafice, a cuvântului scris. Memoria unei societăţi bazate pe o tradiţie orală are conotaţii religioase tocmai prin faptul că este legată de gesturi, de imagini ce se pretează mult mai uşor înscrierii lor într-un act ritualic.

Această memorie sacră realizează o continuitate într-un anumit spirit a unui mod de viaţă ce se transferă de la înaintaşi la generaţiile prezente. Spre deosebire de această memorie, memoria

" km Han Vrnmm, **op. cit, p. 143**

societăţii moderne este definitorie prin cantitaica de informaţii stocată şi capacitatea de a reda această informaţie într-un mod exterior. Primul fel de memorie ne face părtaşi la un mod de viaţă, ne obligă să ne asumăm lăuntric o Tradiţie şi să ne lăsăm noi a fi exprimaţi de respectiva Tradiţie, pe când al doilea tip dc memorie ne facilitează o însuşire exterioară a unui text. pe care-l reproducem cu siguranţa aceluia care crede că stăpâneşte textul, fară a ne mai lăsa surprinşi de tainicii le sensuri ale cuvântului viu încremenit în litere.

Memoria sacră nu se reduce la o simplă mnemotehnică destinată exclusiv profesioniştilor. „în absenţa oricărui sistem dc notare scrisă, memoria activă a oralităţii combină deprinderea cunoştinţelor cu informaţii vizuale, practici gestualc. situaţii globale care fac inoperant modelul unei memorii mecanice, destinate repetării exacte. Acest tip de memorie *pe de rost* ce reţine cuvânt cu cuvânt o epopee sau o poveste, nu poate exista, decât în societăţi în care învăţătura este determinată de alfabetizare şi de utilizarea conjugată a lecturii şi a scrierii. Pentru a învăţa pe de rost, cuvânt cu cuvânt, aşa cum suntem obişnuiţi, este necesar un model stabil care permite corectarea inexactităţilor. Textul scris este suportul indispensabil al unei memorii fidele, al unei mecanici care subordonează ochiului, privirii cuvântul redus la tăcere".'"

Intr-o societate axată pe memorie vorbită, conţinutul ideatic recitat în mod public şi supus atenţiei auditoriului, pentru a fi reţinut şi redat mai departe, presupunea o acceptare a lui de către comunitate. Intre membrii eomunităţii şi textul recitit era suprimată

orice distanţă. Numai aşa un text nescris va putea fi perpetuat în conştiinţa posterioritătii. Un text scris însă, indiferent dc opţiunea lectorului, se transmite mai departe în istoric. Este un fel de conservare artificială a unui asemenea text. „In vreme ce orice producţie orală, dacă nu este receptată imediat, captată de urechi atente şi salvată de tăcerea care o pândeşte încă din prima zi, este

[:n] **Marcel Dclicnnc.** ***Inventarea mitaltwgiei,*** **Ld. Syinpozioii, Bucureşti. 1997, p. 84** sortită uitării, dispariţiei neîntârziate, de parcă nu ar fi fost niciodată rostită. Pentru a pătrunde şi a-şi găsi locul în tradiţia orală, o povestire, o istorie, o operă de rostire - oricare ar fi ea -trebuie ascultată, adică acceptată de comunitatea sau auditoriul Căruia îi este „destinat"."

Aşadar memoria nu înseamnă o simplă amintire, nici o actualizare a unor evenimente petrecute, chiar dacă acestea au relevanţă pentru trecut. In primul rând memoria este un act ontologic, ce ne oferă şansa de a fiinţa, de a participa la lumea arhetipală ce structurează lumea concretă. Memoria , aşadar, este un prag de existenţă, o trecere din văzut în nevăzut, dar şi o revenire de la lumea nevăzută la cea văzută. In acest sens putem vorbi de o echivalare a memoriei cu simbolul (plecând de la etimologia cuvântului *simbol*, analog, memoria uneşte două realităţi distincte, una nevăzută şi alta văzută). Dar cel care revine la lumea văzută este un iniţiat care a pătruns tainele existenţei date chiar de lumea nevăzută unde a avut acces.

Din această perspectivă este semnificativ să analizăm cea ce reprezintă anamneză, care poate fi considerată o formă de iniţiere. Anamneză redă trecerea memoriei dintr-un plan cosmologic în unul eshatologic. Dacă în poezia lui Hesiod şi Homcr, memoria ne introduce în primul rând în tainele originii lumii. într-o perioadă următoare memoria transpune mai ales preocupările omului de a se elibera de necesitate. înlănţuit în ciclurile de existenţă omul se va elibera de tirania necesităţii doar printr-o rememorare şi conştientizare a existenţelor anterioare. Astfel memoria are un caracter de purificare. Prin acest exerciţiu de curăţire, prin disciplinarea ascetică se va reuşi eliberarea sufletelor din trupurile condamnate să trăiască condiţia dc muritor în viaţa terestră. Trupul este legat de viaţa prezentă. Prin anamneză eliberarea sufletului de

trup înseamnă tocmai uitarea suferinţelor şi limitărilor date de prezent. Acum memoria pare să fie exercitată într-un efort de anulare a prezentului (Hmpcdocle, Platon, Produs, Pitagora).

Ibidem, p. 87

Anamnesisul vieţilor anterioare din pitagoreism nu înseamnă doar parcurgerea completă a unui drum, reamintirea unui întreg ciclu de existenţe, ci şi o curăţire, o transformare a celui iniţiat. Pentru cel care se eliberează de timpul reprezentat ca o succesiune de cicluri, te^oţ-ul nu înseamnă doar capătul traseului iniţiatic, ci reprezintă în special accesul la o nouă formă de existenţă.

în miturile eshatologice, în care memoria este folosită pentru anularea timpului prezent, (eliberarea însemnând o evadare din prezent) timpul este perceput tot mai mult într-o cheie dualistă. Avem binomul *eternitate - timp,* eternitatea conturându-se tot mai clar ca un atribut al zeilor, iar timpul exprimând condiţia umană. Acum timpul stă reprezentat sub forma unui ciclu circular; această eircularitate a timpului va reitera existenţa umană mereu, într-un plan al imanentului, omul având conştiinţa neputinţei de a accede la transcendent. Tocmai de aceea va încerca să valorifice în lumea de aici, valori considerate a fi eterne în lumea transcendentă, nemuritoare dar inaccesibilă oamenilor de rând. Desăvârşirea va fi văzută ca o evadare din timp, ca o anulare a lui.

Poetul o invocă pe zeiţa Mnemosyne pentru a întări gândirea pământenilor şi pentru a-i ajuta pe credincioşi să nu uite obiceiurile străbune. Poezia este o rugăciune şi are o funcţie ritualică, ancorându-l pe om la un cadru religios:

„Chem pe crăiasa Mnemosyne, cu Zeus drept soţ. zămislitoarea

De sacre şi pioase Muze, cu glas nespus de armonios.
Prigoană a uitării triste din pururi vătămate minţi, Tu, ce păstrezi oricare cuget de muritor, sădilă-n suflet. Şi prin puterea ta gândirea la pământeni o întăreşti Voioasă, trează-n amintire adu-ne lucrurile toate Ca-n fiecare piept să-şi afle lăcaşu-i veşnic judecata Şi fară-a depăşi măsura, dezleagă duhul tuturora! Sporeşte ţinerea de minte la credincioşi,

[22] **Orfcu.** ***Către Mnemosyne**** **p. 223**

slăvită zee. Uitarea să nu li se-aştearnă asupra datinii străbune!".[23]

Cele nouă muze sunt fiicele lui Zeus zămislite cu Mncmosyne care îi iniţiază pe poeţi. Religiosul marchează pregnant gândirea aezilor. Aceştia sunt călăuziţi de muze şi poezia lor prezintă o simbolistică religioasă, muzele fiind cele care îi iniţiază pe poeţi în datina jertfei religioase. Invocându-le pe muze. Orfcu li se adresează în felul următor:

„De muritori mereu aproape sub zeci de chipuri, mult râvnite,

Sădind în flecare tânăr virtutea neasemuită, Ne săturaţi flămândul suflet, ne inspiraţi curate gânduri. Crăiese şi sfătuitoare, călăuziţi dibacea minte Şi aţi deprins iniţiaţii cu datina divinei jertfe.

Veniţi întruchipări celeste, la cei ce sunt iniţiaţi, Şi daţi-Ie o faimă mare şi râvna imnurilor dragi!".[23]

In ceea ce priveşte spaţiul el este reprezentat în viziunea mitologică de către cuplul Hestia-Hermes. Hestia întruchipează simbolul permanenţei, al imobilităţii. Ea reprezintă centrul spaţiului casnic. Hermes este mesagerul, tovarăşul oamenilor de pe pământ, el reprezentând mişcarea. Dacă Hestia implică spaţiul imobil al locuinţei, interiorul limitat al casei, Hermes este echivalat cu exteriorul, cu posibilitatea de mişcare în spaţiu. Asocierea celor două zeităţi exprimă tensiunea existentă în reprezentarea arhaică a spaţiului. Spaţiul presupune un centru fix care dă stabilitate şi orientare lucrurilor şi omului în lume, dar totodată este şi un loc al mişcării.

Astronomia greacă va marca o ruptură faţă de cea babiloniană. Astronomii babilonieni în studiile lor corelau evenimentele cereşti, comportamentele astrelor cu divinităţile lor astrale şi categoric acestea aveau o influenţă decisivă în viaţa oamenilor. Astronomia babiloniană este integrată unei religii astrale, iar studierea fenomenelor cereşti însemna o încercare de

Ibidem. p. 222 pătrundere în tainele zeilor. In mod diferit, astronomia greaca prin reprezentanţii săi din Ionia (Thales, Anaximandru. Anaximene) nu îşi propune să explice lumea plecând dc la o tradiţie de ordin religios. Dimpotrivă, fizicienii ionicni au conştiinţa că teoriile lor cosmologice intră în conflict direct cu numeroase aspecte ale credinţelor religioase tradiţionale.

1.3. Convertirea ***myflwsului*** în ***logos***

Trecerea de la mit la raţiune, de la viziunea mitică la filosofie, a sporit receptarea cosmosului ca un tot unitar, dar dintr-o perspectivă mult mai speculativă şi mai conceptuală care a favorizat înţelegerea unităţii cosmosului într-o manieră impersonală. Deşi filosofia a preluat concepte din mitologie Ie-a dat aceste conotaţii impersonale. „Termenii corelaţi din filosofie nu sunt personalităţi divine, aulocrate, susceptibile, imprevizibile, ci factori impersonali, elemente fizice precum ar fi pământul, aerul, focul şi apa, sau calităţi opuse precum cald, rece, umed şi uscat...Noţiunea lumii ca o unitate de părţi legate unele cu altele a fost finalizată numai ca rezultat al unui mare efort speculativ. Din mituri filosofii au scos concepte comune pentru ideile lor din lucrurile existente, din tehnologie, politică şi societate. Dar deşi legăturile cu credinţele prefilosofice suni izbitoare în multe cazuri, aspiraţiile filosofilor erau să ajungă la noţiuni generale şi impersonale ale lumii ca unitate".*

Cosmologia elenă dezvoltată printr-o suită de argumente raţionale, intuiţii şi elaborări conceptuale este prin excelenţă dialectică. O teorie cosmologică se dezvoltă plecând de la observaţiile critice făcute unei alte teorii. Anaximandru îl critică pe Thales, apoi vom avea disputele dintre Platou şi atomişti, Platon şi Aristotel, stoici şi epicureici. Acest lucru era favorizat şi de posibilitatea transmiterii informaţiilor de la un filosofia altul. De

*' Richaid Lloyd. ***XtetoJe fi probieme ale ştiinţei in Grecia aniicu,*** **Ed. Tehnică. Bucureşti. I*>94. p. 170**

exemplu argumentele de Ia Parmenide au avut o influentă considerabilă asupra Iui Empedoclc şi Anaxagoras şi ulterior asupra urmaşilor acestora. Zcnon şi Melissos.

Caracterul dialectic şi critic diferenţiază cosmologia greacă raţionalistă de reprezentările mitologice ale lumii specifice prefllosofici. „Cosmologia greacă este în totalitate dialectică. Şi aceasta nu este o trăsătură accidentală sau contingenţă, ci esenţa contribuţiei greceşti. Ceea ce delimitează cosmologia filosofică de mitologie este, în primul rând. faptul că prima propune explicaţii precise şi cuprinzătoare ale unei lumi privită ca un tot ordonat, unde ordinea nu depinde de voinţa arbitrară a zeilor sau a fiinţelor divine, iar în al doilea rând, că această cosmologie este critică, într-un sens care nu se aplică mitologiei". [5]

Deşi modelele cosmologice generate de gândirea greacă aveau la bază raţiunea, nu putem vorbi în cazul acestora de o raţiune autonomă de idealul moral si de frumuseţea spirituală. Criteriul cercetării lumii nu era bunăstarea materială, ca în mentalitatea modernă, ci înţelegerea lucrurilor ce trebuia să conducă Ia o îmbunătăţire a caracterului celui ce studiază lumea. Nu aplicabilitatea practică, o expresie a dorinţei de exploatare a lumii de către om ci progresul spiritual al omului prin cunoaşterea lumii era un deziderat al cosmologiei greceşti.

Ptolomeu spunea despre astronomie că .....dintre toate studiile aceasta în mod special îl pregăteşte pe om să fie receptiv la nobleţea atât a acţiunii, cât şi a caracterului: atunci când asemănarea, buna orânduială. proporţia şi libertatea sunt completate de la înălţimea divinităţii, acest studiu îl face pe aceia care îl urmează admiratori ai acestei frumuseţi divine şi face să le pătrundă, într-un mod natural, aceeaşi stare in sufletul lor".[26]

Primul care a elaborat o cosmologie raţionalistă bazată pe un principiu fundamental natural al lumii a fost Thales din Milet. Dar nu putem spune că el ar fi renunţat la divinitate în explicarea lumii.

' Ibklem. p. 175
:* Ibidcm. p. 184

Cosmosul este însufleţit şi era o operă a divinităţii, deoarece numai divinitatea este nenăscută: „Dintre toate câte există, divinitatea e cea mai veche, căci ea este nenăscută: cel mai faimos lucru este cosmosul, căci e opera divinităţii".[27]

Trecerea de Ia o reprezentare mitică a lumii Ia una raţionalistă — ilustrată de fizicienii ionieni - va avea consecinţe marcante asupra înţelegerii universului. Astfel, dacă pentru concepţia mitică reprezentată de llomer şi Hesiod, echilibrul Pământului înţeles ca un disc aplatizat înconjurat de fluviul circular Ocean era dat de o justă împărţire a spaţiului (spaţiul de sus este al lui Zeus, al doilea spaţiu este al oamenilor, iar cel de-al treilea zeilor subpământeni), în reprezentarea raţionalistă întâlnim o geometrizare a spaţiului. Nu mai avem un spaţiu mitic, ci un spaţiu geometrizat, definit prin caracteristici geometrice: distanţe, poziţii, circumferinţă. Acum echilibrul Pământului era înţeles ca un raport just între aceste caracteristici geometrice.

Cum a fost posibilă o asemenea mutaţie? Trebuie să ţinem cont de întregul context istoric, social şi cultural al perioadei în care se produce această tranziţie. Hxistă o legătură între noul mod de viaţă social al grecilor din secolul VII înainte de Ilristos şi universul lor mental. Să nu uităm că în secolul VII înainte de Hristos va apare polis-ul grecesc.

Această nouă formă de organizare socială şi politică va favoriza o altă percepţie a spaţiului şi a organizării Iui. Polisul va delimita tot mai clar două spaţii: cel public, în care se vor dezbate cele comune (tâ koivcx) aparţinând cetăţii şi spaţiul privat al familiei ce va include problemele casnice ale familiei (ceea ce grecii numesc otKOvoj.ua). Polisul, noua instituţie social - politică va produce şi o gândire politică (politeia) care presupune dezbateri publice în agora pentru problemele publice ale cetăţii. Este o raţionalizare a fenomenului politic care nu va mai permite ea o singură persoană (regele-preot) să soluţioneze problemele care apar în spaţiul public. Acum discursul public bazat pe argumentaţie şi elocvenţă va căpăta o majoră importanţă. La fel, scrisul nu mai e un privilegiu de castă - cea a scribilor - ci devine un luciii public, datorită scrierilor de legi

[27] **Uiogene Laeriios.** ***Despre viefde şi doctrinele filosofilor,*** **lid. Paideia. Bucureşti. 1997. p. 77**

care trebuie cunoscute de popor. Astfel raţionalizarea fenomenului social şi politic va contribui şi la o desacralizarc a cosmologiei.

Foarte semnificativă pentru ilustrarea raportului existent între concepţia social-politică şi reprezentarea lumii este înţelegerea termenului de *agora.* Această piaţă publică, plasată în centrul cetăţii greceşti va deveni spaţiul dezbaterilor publice. Instituţia agorei va marca o nouă identitate a raporturilor interumane, substituind oarecum templul. Importanţa preponderentă a templului este transferată într-o anumită măsură agorei, ceea ce înseamnă că religiosul pierde în importanţă în detrimentul unei reprezentări raţionaliste a lumii. Dacă templul plasat în centru simboliza aşezarea omului într-un spaţiu religios, consacrat, agora desemnează o relativizare ce aspira spre o situare în centru a poziţiei omului în univers şi în cetate. Şi agora este plasată în centru dar acest centru este dezgolit de conţinut religios, rămânând fară consistenţă.

Făcând un istoric al agorei găsim la Homer înţelesul acestui termen: adunarea armatei. Armata formează un cerc; în centru vine un războinic şi vorbeşte, apoi se retrage, urmând ca altul să vină în centru şi să-i răspundă. „Această adunare militară va deveni în urma unei serii de transformări economice şi sociale agora cetăţii unde toţi cetăţenii (mai întâi o minoritate de aristocraţi, apoi întregul demos) vor putea dezbate şi decide în comun asupra unor chestiuni care-i privesc deopotrivă. Este vorba deci de un spaţiu tăcut pentru discuţie, de un spaţiu public opus caselor particulare, de un spaţiu public unde se discută şi se argumentează liber. Este semnificativ că expresia **ev Kotvco** , al cărei înţeles politic este a face public, a pune în comun, are un sinonim cu valoare spaţială evidentă. In loc de a zice că o chestiune este pusă **ev** koivco, că este dezbătută public se poate spune că ea este pusă **ev** pxo-a), că ea este aşezată în centru, pusă la mijloc. Grupul uman îşi face deci despre sine următoarea imagine: dincolo de casele private, particulare

există un centru unde suni dezbătute afacerile publice, iar acest centru reprezintă toi ceea ce esle comun, colectivitatea ca stan, în acest centru, fiecare sc consideri egalul celuilalt, nimeni nu este supus nimănui. In această dezbatere liberă ce se instituie in centrul agorei, toţi cetăţenii sunt definiţi egali. Asistăm la naşterea unei societăţi tinde raporturile

dintre oameni suni gândite sub forma unei relaţii de identitate, de simetrie şi de reversibilitate. In loc ea societatea umana să formeze, asemeni spaţiului mitic, o lume supraetajata cu regele în vârf iar sub el o întreagă ierarhie de staiuiuri sociale definite în termeni de dominaţie şi supunere, universul cetăţii apare constituit din raporturi egalitare şi reversibile în care cetăţenii se definesc unii faţă de alţii ca identici pe plan politic. Se poate spune că având acces Ia acest spaţiu circular şi centrat al agorei, cetăţenii intră în cadrul unui sistem politic a cărui lege este simetria, echilibrul, reciprocitatea".

Casta războinicilor din Grecia antică a contribuit Ia secularizarea cuvântului. Cuvântul mitic—religios cu rezonanţă liturgică care implica şi gesturi ritualice, convergând spre valori simbolice va I» substituit tic *ţuvuntul-diatog complementar acţiunii şi autonom în sine. Acest cuvânt-diatog este specific mai ales războinicilor. Expresia** CT ***ueaei*** **(a pune Ia mijloc cu semnificaţia a pune în comun) e sugestiva în acest sens. Centrul este deopotrivă ceea cc este în comun şi ceea ce este public. Această expresie c întâlnită în numeroase situaţii atunci când se doreşte să se pună în lumină acel tip de relaţie bazata pe cuvăniul-dialog.**

In noul cadru mental impus de adunarea miliuiră. cuvântul nu mai e privilegiul unui om excepţional, înzestrat cu puteri religioase - cum era poetul gândirii mitice - ci devine bunul comun al unor oameni egali înlre ci. „Cuvântul-dialog, cu caracter egalîiar, verbul războinicilor este de tip laicizat, EI se înscrie în timpul oamenilor Nu este un cuvânt magico religios care coincide cu acţiunea pe care o instituie într-o lume de forţe şi de puteri, ci dimpotrivă, este

> Icnn Pietre Vcfmţ op cil.; p_t 255

un cuvânt care precede acţiunea umană, care este completarea ei indispensabilă...Instrument de dialog, acest tip de cuvânt mi îşi mat capătă eficacitatea din implicarea unei forte religioase care ii transcende pe oameni. El se întemeiază in principal pe acordul grupului social, exprimai prin aprobare ¡?i de/aprobare. Pentru întâia oara, participarea grupului social întemeiază valoarea unui cuvânt în adunările militare. Aici se pregăteşte viitorul statut al cuvântului juridic sau al cuvântului filosofic, al cuvântului care ascultă de imperativele caracterului public vi care îşi trage forţa din asentimentul unui grupsoeialV

Prioritatea publicului in cadrul socialului şi interferenţa mentalului cu socialul duce la *laicizarea cuvântului.* Acest lucru se observă din apariţia retoricii, filosofici, dreptului, istoriei. Declinul cuvântului mitic-rcligios este sesizabil şi în cazul dreptului cc vehiculua/ă cuvântul ea un instrument al argumentării, al persuasiunii, al dovedirii de probe unui judecător care urmează să dea verdictul în urma demonstraţiilor respective. Dacă pană la apariţia dreptului judiciar, cuvintele şi gesturile nu urmăreau convingerea unui judecător neutru ei a adversarului, tară să existe probe şi martori, determinantă fiind puterea jurămintelor religioase, în dreptul profesat în cadrul eelâlii greceşti dialogul triunfó Ouvânlul-dialog permite raţiunii su-şi prc/inle argumentele inlr-un cadru de dezbatere pro şi contra, decizia finală urmând s-o ia judecătorul.

Apariţia cetăţii marchează puterea poporului descentrat dintr-o relaţie ierarhizată si ordonatoare eu divinitatea, „De acum înainle prevalează cuvântul dialog, hl este instrumentul politic prin excelenţă, instrumentul privilegiat al raporturilor sociale. Prin intermediul

cuvântului, oamenii acţionează in cadrul adunărilor, comandă, îşi exercită dominaţia asupra semenilor. Cuvântul nu mai este inclus înir-o reţea simbolieo-religioasă, el accede la autonomie, îşi constituie lumea sa proprie in jocul dialogului care defineşte un fel de spaţiu, o arenă în care se înfruntă cele două

discursuri. Prin funcţia sa politica, logosul devine o realitate autonomă, supusă unor legi proprii"/[0]

In reprezentarea mitică a cosmosului echilibrul universului este dat de un punct exterior pământului. Era nevoie de o realitate independentă şi externă pământului pentru susţinerea acestuia. în cosmologiile raţionaliste nu mai e nevoie de acest punct de susţinere exterior, ci echilibrul este conferit de similitudinea şi simetria pământului, exprimate în coordonate geometrice. Centrul pământului nu mai are o semnificaţie religioasă, ci, dimpotrivă, devine suportul autonomei pământului.

Astfel simbolismul centrului lumii se schimbă. în gândirea mitică a grecilor centrul era simbolizat de zeiţa Hestia. Această zeiţă simboliza vatra casnică, conferind identitate fiecărui spaţiu al familiei. Centrul vetrei casnice reprezintă punctul de intersecţie al celor trei niveluri cosmice, făcând posibilă trecerea din lumea noastră spre alte lumi. Dar între aceste vetre particulare există distincţie, între ele nu poate fi nici o con fu/ie. O dată cu apariţia agorei, acest spaţiu public devine noul centru. Dar reprezentanta acestui nou centru este o Hestia colectivă, care este un simbol mai mult politic decât religios. Această Hestie publică se regăseşte în fiecare vatră, dar fără a se identifica cu vreuna. Vatra publică nu mai face posibilă comunicarea între nivelele cosmice, ci exprimă simetria relaţiilor dintre vatra publică şi cele particulare.

Mutaţia simbolismului centrului care face trecerea de la religios la politic este exprimată de cosmologiile raţionaliste. „Prin transformările simbolismului Hcstiei, noi putem surprinde trecerea de la o imagine mitică la o noţiune politică şi geometrică. Putem înţelege astfel cum apariţia cetăţii, dezbaterea publică, modelul social al unei comunităţi umane constituită din egali, au permis gândirii să se raţionalizeze, să se deschidă către o nouă concepţie a spaţiului, exprimându-se simultan pe o întreagă serie de planuri: în viaţa publică, în organizarea spaţiului urban, în cosmologie şi astronomie".[31]

[m] Ibidcm, p. 172
[11] Jcan Picrrc Vemant. op. cîL . p. 259

Pentru a exemplifica trecerea de la reprezentarea mitică a cosmosului dominată de gândirea religioasă la o reprezentare raţionalistă a lumii, concretizată şi prin apariţia polisului grecesc, ca nouă forma politică şi socială, nc vom referi în câteva cuvinte la legătura dintre structura geometrică şi noţiunile politice în cosmologia lui Anaximandru. Ceea ce aduce nou cosmologia lui Anaximandru faţă de concepţia arhaică este reprezentarea geometrică a universului. El se diferenţiază şi de Thales şi Anaximenc deoarece afirmă că echilibrul pământului se datorează exclusiv poziţionării lui in cosmos.

Stabilitatea pământului este determinată de caracteristici geometrice ale spaţiului; pământul nu mai are nevoie pentru susţinere de rădăcini, ca la Hesiod sau de un alt element referenţial şi ontologic diferit de el (precum apa la Thales şi acrul la Anaximene), ci îşi găseşte echilibrul într-un mod autonom, printr-o relaţionare a poziţiilor lui în cosmos. Toate direcţiile sunt orientate spre un centru, dar acest centru îşi pierde structura lui religioasă, existentă în concepţia arhaică şi capătă semnificaţie geometrică. în acest univers nu mai există direcţii preferenţiale precum în concepţiile religioase ce fundamentează existenţa unui cosmos ierarhizat. Asistăm la o relativizare a direcţiilor. Sus, jos, stânga, dreapta sunt noţiuni care îşi pierd semnificaţia.

Spre deosebire de concepţia despre un cosmos geometrizat existentă în cosmologiile raţionaliste din Grecia, gândirea mitologică grecească reia un arhetip al mitologiei indo-europene în ceea ce priveşte structura tripartită a lumii. Este viziunea despre un cosmos ierarhizat, nu geometrizat (în care sunt posibile relativizările). Din perspectiva cosmologici mitologice lumea se structurează dintru început într-un întreit registru existenţial: ordinea celestă, cea telurică şi realitatea subpământeană. Hesiod în *Teogonia* reia această reprezentare mitologică, arătând că la început era haosul dinaintea ordinii instaurate prin apariţia lumii văzute, apoi e configurată lumea într-o întreită structură: cerni (Olymp), Pământul (Glia), infernul (Tartarul):

„La început de începuturi fu Chaosul, iar după aceea

Spătoasa Glie trainic sprijin menit să poarte-n veci pe toţi
Nemuritorii ce tronează asupra tunsului Olymp -
Tartarul sumbru din străfundul pământului vârstat dc
drumuri,
Dc-asemeni fcros, cel mai chipeş din rândul zeilor eterni. Descătuşând pe ficeare-şi oameni, şi iâpturi divine -Şi subjugând în piept simţirea şi chibzuita hotărâre".[32] Concepţia geometrică pe care o întâlnim în cosmologia lui Anaximandru este corelată cu imaginea care reprezenta polisul grecesc, distinct faţă dc statele supuse unei autorităţi monarhice (instituţia monarhică relevă caracterul ierarhic al cosmosului). Dacă în reprezentarea mitologică stabilitatea pământului era conferită de forţa unei puteri divine (Gaia), la Thales apa susţine toate lucrurile, iar la Anaximandru echidistanţa pământului faţă de centrul universului dă echilibrul lumii. Această echidistanţă şi neutralitate sunt concepte ce trimit la un nou tip dc organizare politică: cel democratic. Autoritatea şi forţa concentrate intr-o singură persoană în cazul unei monarhii sunt distribuite uniform poporului într-un regim democratic. Această mutaţie prezintă şi aspecte de secularizare a concepţiei cosmologice, deoarece noul centru, lipsit de fundament religios nu va mai putea oferi o orientare a omului în cosmos. La fel. în regimul democratic al cetăţii greceşti, omul nu va mai avea o aceeaşi orientare religioasă, precum cea dată de instituţia monarhică unde regele întruchipa divinitatea pe pământ.

In mitologie există o opoziţie între principiul primordial din perspectivă temporală şi ceea ce este primordial din punct de vedere al cratosului şi stabilităţii. In cosmologiile fizicienilor greci această opoziţie dispare, legea fiind imanentă firii, având existenţă încă de la origini. Diferenţierea elementelor este o realitate
ulterioară.:

De fapt trecerea de la mit la filosofie va influenţa concepţia cosmologică. Apariţia filosofiei implică două mutaţii esenţiale.

Mai întâi avem o gândire pozitivă ce exclude supranaturalul,

[32] **Hcsiod. op. cil. .p. 7**

respingând orice legătură intrinsecă dintre fenomenele fizice şi puterile divine. In al doilea rând se renunţă la imaginea unirii

contrariilor existentă în reprezentarea mitologică in favoarea unei formulări precise a principiului identităţii, care să asigure o coerenţă internă sistemului filosofic printr-o definire riguroasă a conceptelor.

Este consacrată părerea conform căreia Miletul ar fi cetatea unde a apărut filosofia. Thales, Anaximandru şi Anaximene sunt primii trei cercetători ce au abordat problematica diversă a realităţii dintr-o altă perspectivă decât cea mitologică. Textele lor nu sunt poetice, ci sunt scrieri în proză, ele nu conţin firul unei naraţiuni (ca în cazul mitului), ci redau o teorie explicativă. Se trece astfel de la oralitate la scriere, de la cântul poetic la proză, de la naraţiune la explicaţie. In aceste condiţii concepţia despre lume ia o nouă turnură, ea se raţionalizează.

Miturile genezei formau imaginea unui tablou genealogic care se desfăşoară surprinzând relaţiile de filiaţie dintre zei, intrigile ce opun divinităţile din diferite generaţii. Explicarea fenomenelor într-o reprezentare filosofică a lumii va înlătura această prezenţă a dimensiunii genealogice în cosmologie.

Bineînţeles apariţia acestei concepţii raţionaliste despre lume este strâns legată de contextul social al vremii, de transformările care au apărat atunci în lumea greacă (apariţia monedei, a noilor instituţii din polisul grecesc, ctc.). Noul model al lumii propus de fizicienii din Milet este solidar în structurile mentale ale polisului grecesc. Acest lucru a fost posibil datorită caracterului pozitiv al gândirii filosofice.

Socratc spunea că originea filosofiei stă în uimire. Dar în noua perspectivă uimirea nu-l mai duce pe om la o adorare tainică a divinităţii, ci la problematizare, la punerea unor întrebări despre lume. ce favorizează formarea unui demers explicativ şi speculativ. Noile teorii ale filosofilor nu numai că sunt rezultatele unui astfel de demers, dar ele sunt supuse dezbaterii publice. Ele nu mai reprezintă adevăruri acceptate necondiţionat, ci sunt concepţii cu caracter relativ, în care adevărul este validat în funcţie de coerenţa internă a teoriei şi de abilitatea folosită în dezbateri. „Din adoraţie mută uimirea devine interogaţie, sete de cunoaştere. Atunci când ***thauma*** (uimirea) a fost reintegrată în firescul naturii, la capătul investigaţiei nu mai rămâne alt element miraculos în afara

ingeniozităţii soluţiei propuse. Această schimbare de atitudine atrage după sine o serie întreagă de consecinţe. Pentru a-şi atinge ţelul, un discurs explicativ trebuie să aibă caracter de expunere. Nu este suficient ca el să fie enunţat într-o formă şi în termeni accesibili, ci este necesar să devină subiectul unei discuţii publice, fiind plasat sub privirile tuturor în acelaşi mod în care, în cadrul cetăţii, redactarea legilor este un bine comun al fiecărui cetăţean, împărtăşit deopotrivă. Astfel dezvăluită teoria fizicianului devine tema unei dezbateri; ca este pusă în situaţia de a se justifica: ea trebuie să dea socoteală de propriile afirmaţii, să replice criticii şi controversei. Regulile jocului politic - discuţia liberă, dezbaterea contradictorie, confruntarea argumentelor contrare - se impun de acum înainte ca reguli ale jocului intelectual. Alături de revelaţia religioasă care. sub forma misterului, rămâne apanajul unui cerc restrâns de iniţiaţi, şi alături de multitudinea credinţelor comune împărtăşite de toată lumea tară însă a fi cercetate de cineva, se cristalizează şi se afirmă o nouă noţiune despre adevăr: adevărul deschis, accesibil tuturor carc-şi întemeiază propria forţă demonstrativă pe criteriile sale de validitate".[33]

Mergându-se pe firul gândirii pozitive inaugurate de milesieni se va ajunge la conştiinţa unei depline intcligibilităţi a lumii. Reprezentarea lumii poate fi concretizată într-un raţionament care arc pretenţia că include totalitatea realităţii din lume. Dar în această reprezentare se produce o disociere, o separare între univers şi teoria cosmologică. Important nu este acum ca teoria cosmologică să surprindă aspecte reale existente în univers, ci să prezinte atuurile unui raţionament desăvârşit.

" Jcuti Picrre Vemant. op. cit.. p. 487

Noii cosmologi suni interesaţi de a asigura o unitate indestructibila raţionamentelor lor şi nu sunt preocupaţi de legătura imediată a acestor raţionamente cu realitatea concretă. „Pentru ca discursul uman despre natură să nu se prăbuşească, ruinat din interior precum vechile mituri, nu este de ajuns ca zeii să fie eliminaţi, ci este necesar ca raţionamentul să fie integrai transparent

sieşi şi să nu cuprindă nici cea mai mică incoerenţă sau urmă de contradicţie internă. Rigoarea formală a demonstraţiei, identitatea desăvârşită cu sine, concordanţa dintre implicaţiile sale cele mai îndepărtate, acestea sunt elementele care stabilesc valoarea veridicităţii sale, iar nu aparentul său acord cu datele naturale. Acestea din urmă nu sunt decât pseudocvidenţe sensibile, mereu fluctuante şi nesigure, relative şi contradictorii".[34]

Chiar dacă reprezentarea filosofică despre lume încearcă să aibă acces la realitatea invizibilă, căutând să depăşească ceea ce este efemer, să dobândească certitudine, ea se diferenţiază de reprezentarea mitică a universului. Cu toate că filosofia afirmă existenţa tainei, aducând misterul în piaţa publică şi supunându-1 dezbaterii, taina se va dilua.

1.4. Simbolismul cosmologic la Plătim şi Aristotel

Filosofia antică era dominată de un dualism, care nu era resimţit doar la nivel epistemologic, ci el caracteriza şi ontologia grecească. Acest dualism, reflectat prin separarea dintre sensibil şi inteligibil a dat naştere la două concepţii cosmologice. Prima este *nominalistă** conform căreia lucrurile sunt supuse unei deveniri continue, cu diferenţieri calitative. A doua concepţie este *monistă.* arătând că natura este eternă, nemişcată, fără schimbări calitative.

Filosofia greacă nu a reuşit să împace mişcarea cu nemişcarea, mişcarea complexă cu stabilitatea. Xcnofanes încercând să reconcilieze mişcarea cu nemişcarea în cazul divinităţii - văzută ca fiind Unul veşnic, şi conferindu-i-se atributele sferei -

[w] Ibidm, p 488

ajunge să vorbească oarecum antinomic, spunând că Unul este nici mişcare . nici nemişcare. El intuieşte că o poziţie unilaterală (fie mişcare, fie nemişcare) nu poate fi o soluţie mulţumitoare. Dar în loc să ajungă la o soluţie reconciliatoare în care contrariile să fie unite, Xenofanes optează pentru o dublă excluziune, afirmând că Unul nu e nici mişcare, nici nemişcare.

Filosoful grec atribuie nemişcarea nefiinţei şi mişcarea fiinţelor pluraliste, pe când Unul nu are nici una din cele două stări. „Nemişcată c nefiinţa: unde nici altceva nu vine spre ea, nici ea în altceva. De mişcat, iarăşi se mişcă fiinţele mai mult decât una, fiecare trebuind să se mişte spre cealaltă. Dar spre nefiinţă nu se mişcă nimic: căci nefiinţa nu-i nicăieri şi, admiţând că lucrurile s-ar preface unul într-altul, ar trebui ca unul să fie mai mult decât unu. Se mişcă aşadar două, sau mai multe decât unu; nimicul stă neclintit şi nemişcat. Unul. în schimb, nici nu stă pe loc nici nu se mişcă, căci firea lui nu e asemenea nici cu nefiinţa, nici cu pluralitatea. Pentru toate aceste motive, o asemenea divinitate veşnică şi una. identică cu sine şi sferică, nu poale fi nici mărginită nici nemărginită, nici nemişcată nici mişcată".[35]

Prima concepţie aparţine şcolii din Efes, reprezentată de Heraclit. Avem de-a face cu mişcarea care duce la schimbare. Este cunoscută celebra formulare a filosofului din Efes: „Totul curge". A doua învăţătură este specifică şcolii din Elea, ilustrată de Parmenide. Se susţinea că în lume avem nemişcare şi prin urmare neschimbare. In dialogul *Theaitos,* Parmenide mărturiseşte: „...totul e unul şi stă în repaus în el însuşi neavând spaţiu în care să se mişte."[16] Parmenide afirmă veşnicia universului, necesitatea legii. Totul c fiinţa cea una, dar care există din necesitate. Lumea apare astfel ca o manifestare apărută prin constrângere. Spre deosebire de Xenofanes,pentru Parmenide fiinţa e nemişcată deşi este identificată cu Unul indivizibil. Dar această nemişcare este impusă de o anumită lege care cu necesitate trebuie să se manifeste

[15] D. M. Pippidi. *Presocraticii. Fragmentele eleatilor*.. Ed. Universilas. Uucurcşti. I99.S. p. 29 * Ibidem. p. 7

într-un anumit mod. determinând nemişcarea. Astfel, referindu-se la fire, Parmenide spune că: „Amarnica nevoie o ţine în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca fiinţa să fie neisprăvită: astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva. i-ar lipsi totul".[37]

Pitagora va dezvolta, la rândul lui o cosmologic bazată pe o viziune mistică a lumii, determinând o adevărată orientare în spectrul cosmologiei greceşti, prin şcoala sa dc iniţiaţi.

Originea cosmosului la Pythagora c aplicată prin următoarea schemă: unitate (^tovac) doime nedefinită (8uaţ)-număr (apiGnoţ)-punct (T|i*;Tov}-linic (ypan|ir|)-suprafaţă plană (aif.peov)—solid (aioOnjct cojiara)- corpuri sensibile, acestea fiind combinaţii ale celor patru elemente: apă. aer, pământ, foc-univers **(Koo**^oq). „Principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar din această unitate provine doimea nedefinită, servind ca suport material unităţii care este cauza. Din unitate şi din doima nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul şi aerul. Acestea se transformă şi trec pe rând prin toate lucrurile. Astfel se naşte din el universul însufleţit, înzestrat cu raţiune, sferic şi cuprinzând la mijloc pământul".[38]

Anticul era dominat de cosmos şi această subordonare faţă dc cosmos justifica în plan social sclavia. Dc fapt sclavia resimţită în faţa cosmosului era transpusă în plan sociologic. Deşi există unele voci care încearcă să afirme că grecii în primul rând ar fi fost umanişti, e clar că antichitatea a fost copleşită în mod determinant dc cosmos. Omul este integrat în ordinea cosmică. „Ii era dat anticului să nu scape curând de sclavia aceasta de pe plan cosmic, pe care dc altfel în ordinea socială el o adopta şi o justifica. Sentimentul de aparţinerc la natură, naturalismul era doctrina cea

Ibidcm. p. 127

***Despre Pvihagora fi pyihagurei. Fragmente* . Traducere dc Mihai Nasta, Ed Paideia. Bucureşti. 1998. p47**

BIBLIOTECA
*H m * i m mMuHMpmr*

mai reprezentativă din antichitate, în ciuda dorinţei unor istorici de

a face din greci mai ales nişte umanişti. Primii filosofi sunt numiţi şi fizicieni, naturalişti, pentru că încearcă dezlegarea problemei cosmologice prin aflarea elementelor ce constituie lumea. Dar ei ar putea fi numiţi astfel şi pentru că se lasă însufleţiţi de aceeaşi pornire, caracteristică pentru grec. de a accepta natura, de a-i căuta înţelesurile, simţindu-se întruna în subordine faţă de ea'\[3g]

Nici Platon şi nici Aristotel n-au reuşit să depăşească dilema separării între sensibil şi inteligibil. între individual şi general. Platon scoate în evidenţă caracterul organizator al divinităţii asupra lumii, eliminându-l pe cel de creator. Aristotel separă transcendentul de imanent prin faptul că arată că lumea este înzestrată cu anumite principii după care se ghidează. La Platon transcendentul se identifică cu imanentul, la Aristotel există separare între transcendent şi imanent, iar Plotin concepe un sistem cmanaţionist al lumii, de factură gnostică. Aceste concepţii au marcat existenţa concretă a grecilor.

Ştiind că nu au acces la lumea arhetipurilor veşnice, grecii au căutat să descopere dimensiunea veşniciei în cadrul limitat al existenţei terestre. Zguduiţi de tragicul existenţei umane, care se derula în limitele mundanului, grecii au convertit neputinţa lor de a accede la lumea formelor veşnice în bucuria de a fi în această lume dată. Dominaţi de această mentalitate, ei au dat naştere unei culturi şi unei civilizaţii remarcabile. Cosmosul în accepţiunea grecilor era încărcat de simboluri, iar mitologia grecească conţine numeroase variante cosmogonice. De reţinut este faptul că modelele de cosmologie elaborate de lumea antică (Thalcs, Anaximene. Anaximandru, Pitagora. Heraclii. Parmenide, Platon, Aristotel etc) nu erau doar rezultatele unor simple investigaţii pur ştiinţifice, ci ele reflectau în primul rând un mod de viaţă. Aceste modele erau

rezultate ale trăirilor filosofilor. Modelul de cosmos oferit de un filosof reliefează în primul rând felul în care acela înţelegea să se raporteze la cosmos. între om. divinitate şi cosmos exista o indestructibilă legătură.

"Constantin Noica. *Decada,* Ud. Humanita*. Bucureşti. 1993. p. I I

Viziunea despre un cosmos mitizat caracterizează societatea arhaică în mod special, dar şi lumea antică. In general cosmosul nu era lipsit de dimensiunea sacrului, prezenţa sacrului în cosmos fiind percepută în diferite forme. In acest fel omul care trăia în acest cosmos nu se raporta la el ca la o ultimă realitate, ci ca la ceva care ¡1 trimite pe om la o existenţă primordială. Astfel cosmosul îl ajuta pe om să-şi găsească rostul său, să şi-1 sporească şi să-l actualizeze concret şi cotidian într-un mod de a fi.

Cosmologia platoniciană. deşi este o expresie a unei concepţii filosofice care s-a despărţit de gândirea mitică, nu exclude prezenţa unui logos semnificativ la nivelul limbajului. Teoria platoniciană despre lume nu se reduce la o simplă înşiruire de concepte articulate coerent sub forma unui sistem inchegat. ci identifică logosul limbajului prin participarea la logoii din cosmos. Limbajul e înrudit cu creaţia - pe urmele lui Heraclit care considera limbajul o emanaţie a lumii -.

Platon. spre deosebire de Aristotel. nu merge până la construcţia unei logici a fiinţei, chiar dacă limbajul c înrudit cu obiectele lumii sensibile. Cu toate acestea c important să precizăm că discursul platonic e legat de problema cosmologică prin faptul că relaţioncază logosul limbajului cu logoii lucrurilor sensibile.

Pentru Platon .....dialectica nu reuşeşte să se constituie în tehnică autonomă de raţionare riguroasă. Ea rămâne totdeauna subordonată unui principiu exterior, precum geometria definiţiilor şi axiomelor sale. Problema raporturilor dintre limbaj şi cunoaşterea exactă se întemeiază, aşadar. în realitate. în problema cosmologică, căci este o problemă de comunicare sau de participaţie şi nu propriu zis de raţionare. într-adevăr, limbajul nu mai este un produs al gândirii noastre. Legea armoniei, care este cea a lumii, i se impune, la fel ca şi restului creaţiei. Limbajul e supus regulii mitului mai mult decât celei a calculului".[40]

"'Brice Purain. *Logosul plaionocian.* Ld. Univers enciclopedic. Bucureşti. 1998. p. 140

Cosmologia platoniciană este finalistă. Dacă studiem resorturile intime ale gândirii cosmologice platoniciene (mai ales aşa cum sunt ele evidenţiate în *Timaios)* vom observa că temeiul naturii constă tocmai în mişcarea spre principiul suprem: *Binele.* Avem o explicaţie finalistă a fenomenelor; particularul există în măsura participării lui la suprascnsibil şi îşi descoperă adevărata lui identitate prin contribuţia la armonia întregului ca un tot unitar. Finalismul cosmologic al lui Platon explică şi viziunea lui idealistă deopotrivă cu perceperea omului ca un microcosmos. ..Finalismul întăreşte monismul, aducând slavă organismului ideal: lumea noastră e una , e închisă în sine, fiindcă nu are nevoie de nimic, într-o astfel de lume. omul. care posedă de la Demiurg raţiunea, arc puterea de a înfăptui societatea ideală, anume, în măsura în care înţelege rostul său cosmic şi izbuteşte astfel să reproducă în interiorul său mişcările circulare, desăvârşite ale astrclor cereşti. Psihologia platonică este o astronomie mentală. Omul c un microcosm, o geometrie vie, o mecanică spirituală, ale cărei origini sunt în altă lume şi de aceea ca se deosebeşte radical de mecanica, dusă de necesitatea oarbă, a lumii pur corporale...Finalismul platonic e o consecinţă nu numai a ipotezei unei cauze prime inteligente, dar şi a concepţiei de bază că adevăratele forţe ale naturii sunt ideile. O lume supusă ideilor e o lume în care mişcările năzuiesc de bună voie spre un scop preferat".[41]

Pentru a ilustra că într-adevăr discursul cosmologic al filosofiei greceşti articulează lumea văzută la un fundament metafizic ne vom opri la cei doi filosofi reprezentativi ai Greciei: Platon şi Aristotel. Principalul dialog al lui Platon care dezbate problematica referitoare la cosmologie este *Timaios.* Bineînţeles pentru a avea o percepţie cât mai clară despre concepţia platoniciană despre cosmos e nevoie de o corelare a dialogului *Timaios* cu alte texte cosmologice de referinţă din opera lui Platon. precum cele din dialogurile *Phaidros, Sofistul Phiiebos, Republica.* Dialogul *Timaios,* considerat ca fiind unul din dialogurile de bază ale Iui Platon, a suscitat numeroase comentarii. Celebre rămân analizele făcute cu o deosebită minuţiozitate ale lui

" Mircca Hori an. *Cosmologia elenă.* Ed. Paideia. Uucurcsii. 1993, p. 33

A.E. Taylor/1 *commentary ou Plato's Timaeus* şi comentariul lui F.M. Cornford *Plato \s Cosmology.*

Nu intenţionam să intrăm în detaliile acestor comentarii pretenţioase, ci să ne oprim asupra textului propriu-zis pentru a arăta că. într-adevăr discursul cosmologic platonician implică în mod obligatoriu clemente care ţin de o paleografie a sacrului. Invocarea autorităţii sacrului era obişnuinţă în activităţile curente ale anticului. Aşadar nici discursul cosmologic nu poate tace rabat de a se revendica prin această articulare la religios. *Timaios* îşi începe discursul făcând această precizare: ..Ori de câte ori sunt pc cale să înceapă o treabă, fie ea mică sau mare, invocă într-un fel sau altul un zeu. Cu atât mai mult noi, care ne propunem să vorbim despre univers cum s-a născut sau dacă nu cumva este nenăscut -trebuie, dacă nu suntem cu totul necugetaţi, să-i invocăm atât pe zei cât şi pe zeiţe şi să-i rugăm să ne ajute. în aşa fel încât tot ce vom avea de spus să fie spus cât mai pe placul minţii lor, fiind astfel şi pe placul nostru".[4]"Adaptarea minţii noastre la voia divinităţii ne dă adevărata reprezentare a lumii, realizându-se în acest fel o corespondenţă între registrul divin şi cel uman.

Timaios pune în discuţie eventualitatea naşterii universului sau a veşniciei lui. Presocraticii (Thales, Anaximandru, Anaximene) au filozofat asupra originii universului. Cel care s-a distanţai faţă de această preocupare a fost Heraclit care a conceput o cosmologic fără cosmogonic. în ceea ce-l priveşte pe Platon părerile au fost împărţite. Aristotel în *De caelo,* Plutarh şi Atticus au considerat că Platon descrie un univers născut, pe când Xenocrate, Tcofrast, Albinus şi Produs sunt de părere că Platon în dialogul *Timaios* descrie universul aşa cum este el în eternitatea lui.

In acest sens următorul text din *Timaios* a fost foarte comentat: ..Mai întâi trebuie să facem următoarea distincţie: ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire, şi ce este devenire veşnică ce nu are fiinţă (**ti to** 6v Aei ynvsoiv 5**e ouk** *iypv* rât ti **to** YÎyv6u.£vov

[4?] **Platon,** ***Timaios.*** **din** ***O/iere*** **volumul VII. Fd. Ştiinţifică. Bucurc>ti. 1993. p. 142** aSi óv 8¿ oúSéTtoie). Ceea ce este veşnic identic cu sine poate fi cuprins de gândire printr-un discurs raţional, iar ceea ce devine şi piere, neavând niciodată fiinţă cu adevărat, este obiectul opiniei şi al sensibilităţii iraţionale. în plus, tot ceea ce devine, devine în mod

necesar sub acţiunea unei cauze, căci în lipsa unei cauze nimic nu poate avea devenire".[43]

Fiinţa este identică cu ca însăşi având veşnicia iar devenirea ţine de ordinea sensibilă, fiind doar o copie a lumii ontice. Devenirea lumii introduce lanţul cauzalităţii, dar orice cunoaştere a cauzei devenirii din lumea sensibilă nu este decât o pseudocunoaştere. Distincţia ontologică între fiinţa-veşnică ce nu are devenire şi devenirea veşnică ce nu are fiinţă postulează o gnoseologie diferenţială. O descriere a lumii sensibile rămâne în sfera relativului atâta timp cât discursul nu se racordează la ceea ce este fiinţa.

Lumea veşnică a fiinţei este caracterizată de nemişcare, de stabilitate şi poate fi supusă unui discurs cu adevărat raţional, mereu identic cu sine. Lumea perisabilă caracterizată de devenire dă naştere unei gnoseologii dominate de relativism, de iraţionalitate. Tiniaios se întreabă după ce model a făurit Demiurgul universul: după modelul lumii inteligibile, al fiinţei sau după cel al lumii sensibile? Platou rămânând consecvent ontologiei iconice nu-şi poate imagina universul decât ca o reprezentare a unei alte realităţi metafizice care dă adevărata dimensiune a cosmosului. „Este necesar ca acest univers să fie o copie a ceva. Trebuie să distingem aşadar copia de modelul ei, ca şi când vorbele ar fi înrudite cu lucrurile a căror explicaţie o dau. Pe de o parte vorbirea despre ceea ce este stabil, constant şi cognoscibil cu ajutorul raţiunii va fi ea însăşi .stabilă şi de nezdruncinat, fapt care. în măsura în care este posibil, nu trebuie să lipsească unor discursuri inexpugnabile şi irefutabile; pe de altă parte, vorbirea despre ceea ce este copia celei dintâi realităţi, copie ce nu este decât o imagine a acelei realităţi, nu va fi, la rândul ei, decât o

[41] **Ibidem.p. 142** vorbire verosimilă şi se va afla faţă de primul tip de vorbire într-un anume raport; căci în acest raport în care se află fiinţa faţă de devenire, se află şi adevărul faţă de credinţă".[44]

Modelul după care este făcut universul aparţine lumii inteligibile care nu este supusă mişcării. Platon introduce un concept de mare importanţă: acela de participare. HI renunţă Ia Hifarţau; conceptul de *imitare* pentru a-1 impune pe cel de *participare.* Lumea sensibilă participă la lumea inteligibilă tocmai în virtutea faptului că

este o copie a ei. Deoarece arhetipul existenţei mundane se află în lumea inteligibilă, adevărul este de o natură ce depăşeşte realitatea noastră imediată. „Adevărul nu ne este transmis în totalitate şi în mod direct. El rămâne transcendent nouă. II atingem, totuşi, la capătul efortului pe care-l facem pentru a ne asimila divinului model la care participăm, pentru a trăi cu evlavie şi dreptate în limpezimea spiritului...Adevărul este expresia echilibrului nostru atunci când se află în armonie cu ordinea lumii".[45]

Universul se configurează într-o realitate ordonată şi armonioasă, transformându-se în cosmos numai în măsura în care redă modelul lumii inteligibile, ai fiinţei veşnice. Această ordonare ce permite realizarea unui întreg unitar a fost resimţită de greci ca fiind frumuseţe. Astfel cosmosul a ajuns să desemneze lumea în intregul ei. Universul aparţinând lumii sensibile este supus devenirii, dar el devine frumos (kcA0v) deoarece este configurat conform cu modelul (7tapa6er/u.aTa) lumii veşnice. Chiar dacă universul este numit „născut" nu înseamnă că el este creat. Verbul grecesc yiyveaGat are o ambivalenţă, cl însemnând „a se naşte", dar şi „a deveni". Atunci când Demiurgului i se dau anumite atribute precum „tată", „făuritor", „artizan" trebuie să avem în vedere primul sens al verbului grecesc. Dar dacă luăm în considerare al doilea sens, atributele Demiurgului precizate anterior îşi pierd din relevanţă.

"ibidem. p. 143
" Brice Parain, op. cil.. p. 132

Deci chiar arunci când textul platonician pare să ne conducă spre o concepţie despre o creare a lumii, observăm că c nevoie de multiple nuanţări care să clarifice această problemă. Din această perspectivă trebuie să afirmăm categoric că Demiurgul lui Platon nu poate fi identificat în nici un caz cu Dumnezeul creştin. Demiurgul nu creează lumea din nimic, ci ordonează universul ajutându-se de elemente preexistente lumii (apă, aer, foc. pământ): „Dorind deci ca toate să fie bune şi. atât cât îi stătea în putinţă, nimic să nu fie imperfect. Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus şi aflat într-o mişcare discordantă şi haotică şi l-a condus din dezordine în ordine, considerând că ordinea este întru totul mai bună

decât dezordinea...In alcătuirea lumii a intrat fiecare dintre cele patru elemente în întregul său. într-adevăr. Demiurgul a alcătuit universul din tot focul, toată apa, tot aerul şi tot pământul, nelăsând afară nici o parte şi nici o putere a nici unuia".[46]

Adevărul caracterizează lumea veşnică a fiinţei, iar discursul despre universul aflat în devenire se transformă într-un mit verosimil (eiiccbţ jiOOoq) asumat prin credinţă şi trimiţând mereu la adevărul lumii veşnice. Cu alte cuvinte avem argumentul pentru a susţine premisa de la care am plecat conform căreia discursul cosmologic al lui Platon nu autonomizează lumea văzută într-o realitate de sine stătătoare, ci o leagă de modelul arhetipului ei veşnic. Sesizăm aici valenţele reprezentării iconice a universului în concepţia lui Platon.

Deşi Platon ia o atitudine foarte fermă faţă de mitologia promovată de Homer şi Hesiod, pledând cu consecvenţă împotriva poveştilor populare transmise din generaţie în generaţie prin viu grai, el va dezvolta totuşi o filosofie marcată de un simbolism mitologic. Esenţialmente filosofia platoniciană îşi făureşte propriile mituri, rămâne în cadrul unei reprezentări mitice a lumii chiar dacă propune un discurs bazat pe un raţionament lucid.

De fapt mitologia nu poate fi conştientizată şi consemnată ca atare decât prin alteritatea cu o cultură scrisă. Numai în contextul

*** Platon. op. cit., p. 146** unei epoci în care textul scris ia o amploare decisivă se poate sesiza diferenţa faţă de epoca vechilor rapsozi ce cultivau o tradiţie reală. Pe vremea lui Homer şi al lui Hcsiod identitatea mitologiei nu putea fi conştientizată atât de clar precum în vremea lui Platon, când diferenţa între cultura scrisă şi cea orală era vizibilă. Platon, cu toate că optează pentru noua formă de cultură atacând cu virulenţă mitologia înaintaşilor săi, elaborează o filosofie structurată de cadre mistice intrinsece, ce impune o abordare eminamente simbolică a lumii.

Inclusiv în cetatea ideală proiectată în *Republica* ce dezvoltă o politică mitologică. „Mitologia nu este acel imperiu tăcut căruia o anumită gândire filosofică. în acord cu cunoaşterea istorică, încerca să-i traseze frontierele sub pretext că întâlneşte în el demonii propriului discurs. Şi este iluzoriu să o cauţi în epopeea lui Homer, sau să o descoperi în aventurile zeilor şi eroilor, pentru că ea

aparţine tradiţiei transmise în şoaptă a proverbelor şi zicalelor anonime, situându-se în afara scrierii ce nu poate da seamă despre ea dincolo de orice căutare voluntară a trecutului. Platon porneşte pe urmele unei tradiţii care trebuie să rămână orală şi în care sălăşluieşte - întruchipare mută a autorităţii - cuvinţelul ce nu trebuie niciodată rostit...In mod paradoxal, cel care a dat de ştire că lumea amăgirii este bântuită de memorie şi tradiţie, inventând astfel, într-o desăvârşită singurătate, o mitologie lipsită de măsură comună cu figura adversă a raţiunii operând cu raţionamente, care avea să obsedeze vreme atât de îndelungată gândirea mitologilor moderni, trebuia să fie un filosof mai lucid decât alţii".[47]

Cosmologia platonică este puternic impregnată de simbolism. Demiurgul este asociat cu un zeu veşnic ce îşi propune să ordoneze universul, transformându-l astfel într-un zeu fericit. Corespondenţa dintre univers şi zeu ne descoperă cosmosul simbolizat al lui Platon, un cosmos unic dotat cu o mişcare circulară - expresia desăvârşită a mişcării în simbolistica din antichitate -. Nu avem de-a face cu un univers sărăcit de simboluri, ci cu un cosmos

Maree! Dclienne. ***Inventarea mitologici,*** **p. 199**

proiectat a fi ci însuşi zeu. „Acesta a fost, în întregul său. raţionamentul zeului veşnic existând, gândit cu privire la zeul ce urma să fie cândva; potrivit acestui raţionament, el a făurit un corp neted, uniform şi pretutindeni egal faţă de centru. întreg şi desăvârşit, alcătuit din corpuri desăvârşite. După ce a pus sufletul în mijlocul universului. Demiurgul 1-a întins prin tot corpul acestuia şi, mai mult. 1-a înfăşurat pe dinafară lui. formând un univers care se roteşte în cerc, unic. fară pereche, singuratic şi având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine. Din aceste motive Demiurgul a zămislit universul ca pe un zeu fericit. O dată ce a văzut că universul se mişcă şi este viu, născut ca sfanţ locaş al zeilor nemuritori, tatăl care 1-a zămislit a fost cuprins de încântare şi. bucurându-se, s-a gândit cum să-1 facă şi mai asemănător modelului lui".

Viziunea simbolică a lui Platon asupra lumii teoretizează modul de a fi al omului tradiţional. Ontologia lui consecvent iconica exprimă ontologia arhetipală a omenirii primitive. Omul culturilor

tradiţionale se recunoaşte ca fiind real doar în măsura în care reia gesturile paradigmatice ale divinităţii, *identitatea lui autentică fiind structurată tocmai de renunţarea la ceea ce este el, pentru a relua şi a trăi gesturile altcuiva.* Pentru mentalitatea modernă această situaţie este paradoxală, deoarece în paradigma modernităţii identitatea este percepută ca o manifestare preponderentă a originalităţii fiecărei persoane, ca fiind considerată cu atât mai puternică cu cât se impune faţă de modul de a fi al celuilalt. Renunţarea la propriul eu pentru a te împlini trăind prin altcineva este scandaloasă pentru omul modem care nu pătrunde taina alterităţii.

Platon în filosofia lui valorifică tocmai ontologia primitivilor care nu se considerau reali decât prin repetarea simbolică a unor acte primordiale şi care nu percepeau lucrurile ca fiind reale decât prin împărtăşirea lor la modelele inteligibile din lumea arhetipală. „S-ar putea spune că această ontologie primitivă are o structură

Platon, op cit.. p. 150 platoniciană. şi Platon ar putea fi considerat în acest caz ca filosoful, prin excelenţă, al mentalităţii primitive, ca şi cum gânditorul ar fi reuşit să valorifice filosofic modurile de existenţă şi comportament ale umanităţii arhaice. Evident originalitatea geniului său filosofic n-ar fi cu nimic diminuată; căci marele merit al lui Platon rămâne efortul său în vederea justificării teoretice a acestei viziuni a umanităţii arhaice, şi aceasta prin mijloacele dialectice pe care spiritualitatea epocii sale i le punea la dispoziţie"/[9]

Platon descrie în dialogul *Timaios* felul în care s-a complexificat universul, folosindu-se de o reprezentare geometrizată a lumii. Se pleacă de la cea mai simplă figură geometrică - triunghiul dreptunghic isoscel - ajungându-se până la figuri complexe spaţiale precum icosacdrul. Se explică şi formarea trupului omenesc, tacându-se relatări substanţiale despre fiziologia umană,colaborate cu elemente din biologia lui Empedocle, colaborate şi totodată se arată care este starea naturală a omului şi felul în care apar tulburările în organismul uman.

In momentul în care omul se înscrie în sensul adevărat al existenţei sale conferit de către divinitate, el îşi împleteşte destinul său cu cel al universului, convergând către adevărata împlinire a vieţii: asemănarea cu lumea inteligibilă. Deşi nu putem vorbi de un adevărat sens eshatologic al universului în cosmologia platoniciană

deoarece nu există o creaţie propriu zisă care să permită o devenire efectivă a lumii, se poate vorbi de un sens al universului.

Preeminenţa sufletului asupra trupului, constanţa gândurilor oamenilor către divinitate dă adevărata nemurire. In această situaţie omul intră în armonia universului, îşi redescoperă propria menire precum şi aceea a lumii şi anume de a contempla modelul lumii inteligibile. La polul opus, dacă trupul domină sufletul omul va înainta cu desăvârşire în moarte. „Când cineva se lasă pradă dorinţelor şi ambiţiilor şi când se luptă pentru ele, toate gândurile lui sunt muritoare şi - atât cât e cu putinţă - el însuşi va deveni cu

Mircca RI iade. *Mitul eternei reîntoarceri p. 38**

Sensul eshatoloiiic al creaţia ***Adrian Lcmcni***

desăvârşire murilor, de vreme ce şi-a cullivat pârlea muritoare din el. Dar, dacă cineva s-a dovedit iubitor de învăţătură şi de înţelepciune adevărată şi dacă şi-a exersai mintea mai mult dccâl orice parte din el, atunci acel cineva are gânduri nemuritoare şi divine, dacă va fi ajuns la adevăr; şi alâl cât îi este dat naturii umane să se împărtăşească de nemurire, acel cineva va fi cu desăvârşire nemuritor şi, de vreme ce este mereu preocupat de partea divină ce sălăşluieşte în el. cu care convieţuieşte în bună înţelegere, va fi neasemuit de fericit. Mişcările care se aseamănă în mod firesc cu partea divină din noi suni gândurile şi revoluţiile universului, să Ic corecteze pe acelea din propriul său cap, care au fost modificate atunci când noi nc-am născut. Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ci originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplaţie, împlinind acum şi pururea, adevărata viaţă ce ne-a fost dăruită de zei".[50]

Universul descris în *Timaios* este unul viu. Viaţa universului este salvată tocmai prin viziunea simbolică ce îmbogăţeşte lumea, învăluind-o într-o sumă de inedite taine, acestea dând frumuseţe şi savoare vieţii cosmosului. Un astfel de cosmos însufleţit mereu ne va surprinde, devenindu-ne un partener vrednic de asemănare cu divinitatea. „Universul, primind în sine vieţuitoarele muritoare şi nemuritoare şi cuprinzând tot ceea ce este vizibil şi tot ceea ce este

o copie a vieţuitoarei inteligibile, a devenit el însuşi o vietate vizibilă, un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârşit: acest cer unic în felul său şi unul".[51]

Aristotel se diferenţiază de Platon prin faptul că înţelege intr-un alt mod raportul dintre individual şi general. Pentru Platon lucrurile particulare sunt reale în măsura în care participă la Idee sau Formă; pentru Aristotel. dimpotrivă. Formele sunt realităţi doar în măsura în care aparţin individualului, substanţei concrete.

La Aristotel devenirea este o succesiune de contrarii calitative. Un aceiaşi lucru poate primi contrarii calitative, care-i explică

***°Plaion. op.** cit, **pt 213 ***
Ibidcm.p. 215

schimbarea, dar pentru aceasta el trebuie să fie capabil de a primi calităţi diferite, deci nu are preferinţă pentru o calitate sau alta. Materia este un substrat pasiv şi indeterminat ce permite devenirea, ca fiind resortul tainic al schimbării.

Dar dacă materia este clementul pasiv, indeterminat ce anume produce schimbarea lucrului? Aristotel arată că orice lucru nu e configurat doar din materie. Ceea ce conturează o calitate determinantă şi activă a lucrului este forma. Orice lucru este o plămădire a materiei prin formă şi schimbarea lucrului este posibilă prin succesiunea substratului dată de forme. Dar dintre aceste forme unele se unesc constant cu lucrul, altele doar accidental. Primele sunt forme substanţiale (esenţe), celelalte sunt forme accidentale.

Prin aceste consideraţii. Aristotel salvează materia de efemer. Pentru el materia este veşnică, doar lucrurile sunt trecătoare prin acţiunea dinamică şi determinantă a formelor. Astfel distingem la Aristotel o concepţie cosmologică dinamică, energetică dar totodată imanentizată.

Pentni Aristotel .....materia ca atare nu piere şi nu oboseşte; pieritoare sunt doar lucrurile şi proprietăţile lor. Materia e pasivitate, forma e activitate. Forma realizează posibilul; ea este un act Ceea cc conturează şi dă viaţă este o energie. Materia cuprinde în sine. posibil şi virtual, determinările ce vor fi realizate şi actualizate de forme. Ea cuprinde în sânul ei vast tot ceea ce a fost, tot ceea ce este şi tot ceea ce va fi, fiindcă e preformare; ea palpită de dorinţa formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecţiune,

fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba. Nici măcar ceea ce numim corp nu există doar prin materie, ci prin harul formelor şi a esenţelor. Stă in natura materiei de a suferi schimbări, de a evolua; prin sine, materia nu poate decât să prepare şi să anunţe venirea mântuitoare a Formei".[52]

Aristotel se îndepărtează de simbolismul cosmologic pe care îl mai regăsim încă la Platón prin faptul că leagă inteligibilitatca dc

---.----------,--------

■ **Mircca Florian. op. cit.. p. 123**

structură (cosmologia imanentizală de care pomeneam anterior), iar structura nu este alta decât structura universului nostru perceput în mod sensibil. în acest fel putem vorbi de un realism al cunoaşterii sensibile, ce acordă o importanţă majoră lumii văzute, de prioritatea actului sensibil în epistemologia aristotelic şi ca atare de o ontologie a lumii justificată raţional.

Deşi simbolismul cosmologic nu este anulat, cl este diminuat prin faptul că semnificaţiei religioase a lumii i se alătură o dimensiune raţionalistă. „Făcând solidare inieligibilitatea şi structura topologică a cosmosului. Aristotcl conferă structurii *o realitate definitivă şi necesară.* Ordinea universului este ontologic justificată. Simbolismul sacru, în schimb, înainte de a justifica ordinea aparenţelor conferindu-i demnitatea de rostire divină, începe de a-i retrage titlul de realitate primă şi ultimă, conside-rând-o drept un rellex al unei realităţi prime, adică ontologic deficientă. Rostirea simbolică ştie precis ceea ce are esenţial în sine creaţia, transformând lucrurile în expresii ale divinului: însă le transformă doar printr-o transgresiune a formei lor existenţiale tocmai pentru că, rămânând in această formă, ele ar fi pierdute. în aparenţă, simbolismul Scripturilor sacre se bazează pe un univers vizibil. In realitate, doar în măsura în care pot servi drept mod de expresie Cuvântului divin, lucrurile acestei lumi nu se vor petrece în risipire....Ontologia aristotelică a realităţii fizice se opune în mod direct unei astfel de perspective. Acordându-se superficial cu simbolismul biblic. îl contrazice cu profunzime. Când cosmosul aristotelic se va nărui, va atrage după sine. în cădere, simbolismul sacru"[53]; ■> Jlviii 6!uun»,$_{1}$.«*.ima$_{J}$.-jl>aii mtW*iuil

Am văzut din cele prezentate anterior că viziunea

cosmologică a lui Platon este una esenţial simbolică, filosoful grec evitând să formuleze o cosmologie încartiruită de un limbaj aşa zis ştiinţific, caracterizat de rigiditate şi de tehnicism. Cosmosul se explică şi se înţelege doar din perspectiva divinităţii, cl nu are subzistenţă în sine. ci trimite totdeauna Ia modelul său desăvârşit.

Jeiin Borclla. *Criza simbolismului religios,* Ed. tnslilutului European, laţi. 1995, p. 42

Vom puncta acum diferenţele marcate dc cosmologia celuilalt mare filosof grec al antichităţii. Este vorba dc Aristotel, întemeietorul ştiinţelor naturii, în adevăratul sens al cuvântului. Dacă la Platon, nu avem o fizică propriu zisă, lumea neputând fi analizată în sine. Ia Aristotel universul se constituie obiect în sine, analizabil prin mijloacele puse la dispoziţie de logica umană. Bineînţeles există şi la Aristotel o filosofie a naturii ce nu separă fizica (ştiinţa fiinţei în mişcare) de metafizică (ştiinţa fiinţei ca fiinţă), dar demersul epistemologic este acelaşi. Am văzut că la Platon există o ierarhizare a cunoaşterii, raţiunea discursivă fiind superioară cunoaşteri empirice, iar intuiţia intelectuală situându-se deasupra raţiunii. Nu doar că există o distincţie dc natură între metafizică şi fizică, dar însăşi cunoaşterea universului prin perspectiva metafizicii dă posibilitatea unirii subiectului cercetător cu obiectul de analizat prin contemplaţie. La Aristotel nu distingem o discontinuitate de natură între metafizică şi fizică, ambele ştiinţe supunându-se similar exigenţelor logicii discursive, filosofia metafizică nefiind altceva decât limita superioară a cunoaşterii fizice.

Mergând pe celebra distincţie făcută de Aristotel între materie şi formă am fi tentaţi să credem că Aristotel, atunci când se referă la fizică, se gândeşte doar la studiul materiei. Fizica este diferenţiată de metafizică (această disciplină ocupându-se exclusiv de studiul formelor) dar nu e separată total, deoarece, deşi are în vedere, preponderent, materia, se află în strânsă legătură cu formele. Aristotel se axează pe o perspectivă unificatoare, ce integrează relaţia parte-întreg, neîacând o fizică a elementului luat in sine, separat de întregul naturii.

Fizica aristotelică, deşi nu abordează problematica formelor pure, este caracterizată de interrelaţionalitate, urmărind nu atât structura grosieră a materiei, ci mecanismele dc funcţionare

intrinsecă a lumii. „în concepţia Iui Aristotel sunt puţine forme care există în stare pură. Dumnezeu este forma pură; tot astfel sunt elementele raţionale ale corpului . Fizica nu are de a face cu una din acestea. Dar, pe de altă parte, ea nu este un studiu concentrat în

întregime pe materie care reduce corpul viu de exemplu (sau un compus chimic neînsufleţit) la elementele sale şi ca nu se concentrează asupra structurii care face corpul viu (sau compusul) să fie ceea ce este. Aristotel se pronunţă de fapt in favoarea teleologici şi împotriva mecanicismului simplu, în favoarea studiului părţilor în lumina întregului în locul tratării întregului ca simplă sumă a părţilor. Fizica este studiul nu doar al formei sau al materiei, ci al materiei informe sau al formei nemateriale".[54]

In cosmologia platonică se poate vorbi de un soi de transcendenţă în sensul că inteligibilitatea lucrurilor nu este în ele însele, ci în lumea inteligibilă care se cere imitată de către existenţa mundană. La Aristotel această inleligibililate este transferată la nivelul imanentului, fiind înscrisă în orizontala lumii văzute, de unde rezultă coerenţa şi eternitatea universului. Sensurile lucrurilor pot fi cucerite cu o raţiune temeinică ce construieşte un discurs formal imbatabil, rcalizându-se astfel un echilibru între fizică şi logică, dar care rămâne fragil în absenţa unei ierarhizări a cosmosului şi totodată a ştiinţelor.

Lucrul devine real în sine. Iară o referire explicită la planul metafizic, favorizând un discurs formal bine închegat, ce capătă consistenţă pe măsură ce obiectul analizat devine o realitate de sine stătătoare. „Dacă ne vom situa pe poziţiile aristotelismului, vom observa că universul, fiind dat în el însuşi, va trebui sâ-şi afle tot înlăuntrul lui însuşi principiul de inleligibililate. în acelaşi timp. consistenţei ontologice a substanţei cosmice va trebui să-i corespundă consistenţa conceptuală a discursului ştiinţific care devine tot atât de realist pe cât de real a devenit propriul lui obiect. Ştiinţei lucrurilor îi stă alături ştiinţa discursului asupra lucrurilor; de aici inventarea logicii. Şi se iveşte în lume, pentru întâia oară. un stil de gândire care exhibă propria-i coerenţă formală drept normă şi garanţie a adevărului ci. Ce diferenţă între rostirea platoniciană,

[54] **Sir David Riws. *Aristotel.* Ed. Hunwnitas. Bucureşti. IV98. p. 74**

aflată într-o perpetuă reluare de sine spre o mai bună potrivire, esenţial deschisă realului tocmai în măsura în care este

mereu conştienta de inadccvarea la real. apelând Ia simboluri, şi limbajul Iui Aristotel, mecanica fina şi minuţioasă, limbă tehnică, filosofia însăşi fiind aici concepută drept o tehnică a logosului, pe scurt, o limbă ce pretinde a satisface exigenţele ştiinţificităţii, adică posedarea conceptuală a realităţii, o vastă cuprindere rigidă a lucrurilor". "

Simbolismul cosmic este astfel în mare măsură estompat Ia Aristotel, în comparaţie cu Platon. Structura ordonată a spaţiului cosmic din filosofia aristotelică face posibilă transferarea din registrul platonic al metafizicii în planul aristotelic al astronomiei. Nu mai avem o ierarhie fiintială în cosmosul aristotelic dar avem o ierarhizare a spaţiului cosmic prin zone calitativ diferite; astfel se trece de la diferenţa dintre lumea inteligibilă nemişcată şi lumea sensibilă supusă devenirii la Platon la distincţia dintre lumea supra-lunară şi lumea sub-lunară. „Este adevărat că un astfel de cosmos nu se opune prin el însuşi unei abordări simbolice; fapt dovedit istoric de preluarea lui de către creştinism. Cu toate acestea, este în joc mai curând o non-incompatibilitate decât un acord real. Mai precis, dacă prin structura sa ierarhică cosmosul aristotelic este deschis mântuirii simbolice îndeplinite de către religie, ontologic vorbind, prin natura substanţialităţii lui, se opune".[56]

Pentru Aristotel nu se pune problema unei creaţii a lumii. El nu crede într-un Dumnezeu Creator, afirmând veşnicia materiei. „Pentru Aristotel materia este necreată, eternă; el argumentează în mod special contra creaţiei lumii. Aceasta nu ar exclude ideca că materia este susţinută în existentă din eternitate de către Dumnezeu, dar nu există vreo urmă a unei astfel de doctrine la Aristotel. Mai mult, inteligenţele apar ca fiinţe neercate, existând independent"/[7]

Cosmologiile celor doi mari filosofi, deşi s-au distanţat de concepţia mitologică despre cosmos, nu s-au rupt radical de o

[5] Jenn Uurella. op. cil.. p. 37 *
Ih.dem. p. 39 Şir Dnvid Russ. op. cil., p. 174

viziune simbolică asupra lumii. Nu putem vorbi efectiv de o cosmologie ştiinţifică, autonomă de realitatea divină, bazată

exclusiv pe o fizică terestră disociată dc fizica celestă, mereu asociată cu o funcţie arhetipală şi simbolică în reprezentarea lumii. Realitatea divină mereu se întrepătrunde cu realitatea terestră în teoriile fizicii greceşti.

Cosmologiile presocraticilor, ale pitagoreicilor ce au premers concepţiile cosmologice ale lui Platon şi Arislotel. deşi au vrut să se debaraseze de o imagine exhaustiv-mitologică, au avut o amprentă a sacrului evidentă. Aceste cosmologii erau impregnate de o ontologie iconică ce încerca să facă o corespondenţă intre lumea imanentă şi substratul ultim al ei. Se pleca mereu, în acest efort dc descifrare a esenţei lumii, dc la realitatea primă şi ultima totodată a lumii care interfera în mod obligatoriu cu sacrul. Convergenţa cercetărilor cosmologice din antichitate cu metafizica şi, în cele din urmă cu religiosul, ne arată o structurare a fizicii de către metafizică, o împletire a cerului cu pământul, a referentului simbolizam cu simbolizatul, prin intermediul unor teorii intrinsec simbolice.

Ordinea lumii şi perceperea armoniei universului sunt intrinseci unei hermeneutici simbolice, ce afirma că lumea nu este expresia unei convingeri ulterioare actului de cercetare a lumii, ci a unui principiu fundamental absolut. „Lumii nu îi este atribuită *a posteriori o* semnificaţie simbolică mai mult sau mai puţin adventică. Dintr-o dată şi chiar în substanţa ei. lumea este dotată cu o funcţie iconică. Cosmosul este imaginea manifestă a unei Realităţi şi a unei Ordini non-manifeste şi, de altminteri nonmanifestabile în ele însele". Astfel în mod necesar lumea este o imagine a ceva. ca nu se constituie ca o realitate în sine. autonomizată de orice referent simbolizam. Ca atare cercetarea lumii nu poate fi închistată doar la ceea ce se vede, la ceea ce este sesizabil în mod empiric, ci trebuie să se deschidă către metafizică.

■ Jcan Borclla. op cil . p. 35

1.5. Panteismul

în cele ce urmează vom prezenta din perspectivă teologică câteva consideraţii despre concepţia panteistă ce a caracterizat gândirea antică şi o critică ortodoxă la această reprezentare a lumii.

în panteism Dumnezeu se confundă cu lumea, divinitatea are aceeaşi identitate cu lumea. Plasându-ne în spaţiul european. în filosofia antică, am mai menţionat că aceasta a fost dominată dc dualism, de opoziţia dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă. O anumită interpretare a acestei filosofii ne conduce la o cosmologie autonomă în care omul se izolează de Dumnezeu. O altă interpretare, opusă acesteia, este cea care ne conduce la o cosmologie de tip panteist. In această inteipretarc. lumea sensibilă nu este decât o palidă interpretare a lumii inteligibile. în realitate nu există decât o lume, cea a ideilor, existenţa concretă fiind doar umbra adevăratei realităţi.

Este cunoscut mitul peşterii la Platon. Aşa cum o umbră se reflectă pe peretele unei peşteri, tot aşa lumea, care există cu adevărat este cea a ideilor. Perfecţiunea este văzută într-o nemişcare absolută. Prin mişcare a apărut căderea din lumea ideilor, iar omul prin căderea sufletului şi întemniţarea în trup. este condamnat Ia un continuu proces evolutiv, în care sufletul suferă multiple reîncarnări pentru a se desăvârşi.

Lumea antică n-a cunoscut conceptul de creaţie în adevăratul sens al cuvântului. Divmitatea absolută sau anumiţi zei erau văzuţi doar ca demiurgi care prelucrau o materie preexistentă. Alteori lumea era considerată ca o emanaţie din fiinţa divinităţii. în ambele situaţii divinitatea era limitată şi astfel nu se mai putea vorbi de caracterul absolut al acesteia. în primul caz, divinitatea este neputincioasă prin dependenţa de materie, iar în al doilea caz, divinitatea este supusă unui destin implacabil, acel antic *moira*, *fatum* în care lumea apare ca o necesitate urmând nişte legi implacabile.

Iudaismul este religia care păstrează din revelaţia primordială ideea dc creaţie. De fapt verbul ebraic *bara* arc acest înţeles de a

aduce la existenţă ceva din nimic. La 2 Macabei 7,28 avem un temei pentru creaţia din nimic: .....la cer şi pământ căutând... să cunoşti că din cc n-au fost Ic-a făcut pe ele Dumnezeu...". ! Dacă n-am accepta teoria despre creaţia *ex nihilo* sau dacă nu am trăi într-o lume care a fost adusă la existenţă din nimic, ar însemna că imperfecţiunile din această lume există din eternitate şi am introduce astfel imperfecţiunea Lui Dumnezeu, aceasta fiind o contradicţie internă pentru că Dumnezeu este perfecţiunea prin excelenţă. „O lume existentă din veci în forme evolutive, în esenţă identică cu cea actuală, ar fi ea însăşi absolutul, adică singura realitate. Dar absolutul nu poate purta marca non-sensului şi limitărilor pe care o are în sine forma actuală a lumii, privită ca singură realitate, sau cele esenţial identice, în care toate se compun şi se descompun. Chiar dacă ar fi un sens superior necunoscut în această relativitate, ar trebui să fie cineva conştient de ci în mod etern. în care caz El ar fi adevăratul absolut, superior acestei relativităţi."[59]

O lume existentă din eternitate nu are conştiinţa propriei existenţe. Dacă lumea ar fi coexistentă cu Dumnezeu din eternitate şi consubstanţială cu El, implicit în această situaţie nu s-ar mai putea explica setea omului după absolut, după o realitate care transcende lumea în care trăim. Dacă lumea ar fi identică cu Dumnezeu şi existând din eternitate cu El, ea şi-ar fi autosuficientă şi ar trebui să-i fie şi omului suficientă. Dar se constată că omul nu se simte împlinit. închis pe orizontalitatea existenţei imanente şi văzând această lume ca o realitate ultimă.

Sfanţul Atanasie cel Mare este cel care ia o poziţie tranşantă în această direcţie şi el opune lumii orizontale - închise în ea însăşi şi autosuficientă sieşi - o lume care nu este în prelungire de natură cu Dumnezeu, ci participă la Dumnezeu fară să se identifice cu natura Lui.

O lume supusă unor procese de devenire continuă în propria-i substanţă, sub imperiul unor legi necesare şi implacabile, ce fel de

^ Pr Dumitru Stămloac, *Aixu* Hristoslumîna lumii si imlumnezenorul lumii,* lid. Anastasia. Bucureşti, IW3.p. 45

Dumnezeu şi de om ne-ar propune? Nu am puica avea un Dumnezeu adevărat pentru că el n-ar mai fi liber iar omul la fel ar fi lipsit de responsabilitate şi ar trebui să se supună în mod fatalist în faţa unei

realităţi asupra căreia nu poate interveni. Lumea nu poate fi pentru Dumnezeu un destin necesar, o trenă necontenit variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanaţie sau o desfăşurare involuntară a flintei Lui. Căci atunci în ce Şi-ar mai arăta HI suveranitatea peste orice necesitate şi lege?

Doar distincţia dintre necreat şi creat asigură faptul că lumea este o expresie a libertăţii absolute a lui Dumnezeu, o plenitudine de dragoste care se extinde la o realitate creată, chemând-o pe aceasta la dragoste. Caracterul creat al lumii exclude orice identitate, fie ea cât de parţială cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluţie.

Dacă omul ar fi necreat împreună cu lumea în care trăieşte, cum am putea spera la învingerea morţii? Ar însemna că moartea este constitutivă structurii omului şi acestei lumi. că ea este din eternitate şi nu va putea fi biruită în toată veşnicia. Numai un Dumnezeu transcendent lumii poate birui moartea prin asumarea ei de către El. Şi numai o lume, care nu este nici din altă substanţă eternă alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu arc moartea ca ţinând de substanţa ei

Nimicul nu trebuie înţeles ca un principiu de sine stătător. In caz contrar am avea o concepţie dualistă despre lume, in care Dumnezeu şi nimicul ar fi cei doi termeni care contribuie la apariţia lumii. Nimicul este vidul, constituind mediul în care Dumnezeu îşi revarsă dragostea, aducând la existenţă lumea $i omul. In această creaţie nu moartea sau accesiunile repetate şi monotone sunt legile care domină. Dumnezeu a chemat întreaga creaţie la viaţă şi la un răspuns liber faţă de dragostea infinită pe care 1-a arătat-o. ..Pentru oameni c un privilegiu de a nu fi emanaţii succesive şi definitiv pieritoare ale unei substanţe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent.

atotputernic şi personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber în manifestarea iubirii Sale." [60]

Lumea creată de Dumnezeu prin libera Lui voinţa nu diferă ca spaţiu de realitatea divină, ci prin substanţă. Ea există în afara lui Dumnezeu, nu prin loc, ci prin natură.

Acel moment „la început" în care lumea este adusă la existenţă înfăţişează intersecţia eternităţii cu timpul. Lumea a fost creată în

acest timp şi acest lucru exprimă iubirea lui Dumnezeu. Diferenţa dintre eternitate şi timp ne demonstrează falsitatea panteismului. Timpul nu este o desfăşurare a eternităţii, el este intervalul în care lumea, în frunte cu omul, răspunde iubirii infinite a Iui Dumnezeu în acest dialog absolut. „Dumnezeu se dăruieşte întreg creaturii temporale, pentru că ea c făcută pentru veşnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primeşte în Sine pentru veci conţinutul ce se câştigă în timp şi creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei, sau prin dăruirea ci lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau îşi vede conţinutul ei temporal umplut de eternitate."[61]

Acest dialog presupune o dinamică. Am văzut că filosofîa antică vedea starea de perfecţiune ca fiind un repaus absolut. Origen, influenţat de această filosofie, va avea şi el o viziune statică referitor la creaţie. Sfântul Maxim este acela care accentuează foarte mult rolul mişcării în desăvârşirea creaţiei, dinamismul ei în înaintarea pe calea comuniunii cu Dumnezeu. După Sfântul Maxim şi potrivit cu întreaga tradiţie teologică bizantină, mişcarea creaturilor este o consecinţă logică şi firească a creării lor de către Dumnezeu.

Se impune deci un dialog, dar dialogul nu poate fi purtat decât între persoane căci lumea nu are conştiinţă de sine. Omul ca persoană are conştiinţa despre existenţa lumii în care trăieşte, iar această conştiinţă îl plasează pe om în lume, dar şi dincolo de ea. fiind o conştiinţă a transcenderii. Structura fundamentală a omului constă, după Martin Heidegger, în „...transcendenţa înţeleasă ca

***° Idem. *Sfânta Treime* >i *creaţia lumii din nimic,* revista Mitropolia Olteniei, rtr. 2. 1987. p. 8 Ibidcm. p. 23**

act. lucrare continuă a noastră, prin care trecem de la noi la lume şi prin aceasta dc la noi din acest la noi din momentul viitor, ridicându-nc de la o stare de trăire... la conştiinţa intimităţii noastre. Conştiinţa transcenderii primeşte însă altă intensitate când se efectuează în direcţia lui Dumnezeu şi în raport viu şi reciproc cu El."[62]

Filosofia existenţialistă din acest secol a căutat să identifice această realitate transcendentă de care este conştient omul. Astfel,

pentru Heidegger, această realitate este nimicul în care ne trece moartea.

După Grisebach nu moartea ne trezeşte la adevărata existenţă, nu ea ne scoate din experienţa eului închistat, ci numai o altă realitate personală. „Numai în întâlnirea ochi în ochi cu un altul, cu un tu: numai în această întâlnire eul este strâmtorat cu adevărat de o transcendenţă, este obligat să se decidă şi să iasă din cuprinsurile iluzorii şi nemărginite ale construcţiilor sale." [6]

Jaspers vede în transcendenţă .....orice nemulţumire a eului cu obiectivările experienţelor sale. Transcendenţa este experienţă în comuniune cu altul, se realizează când eul depăşeşte obiectivitatea semenului. Dar este întâlnită în orice contemplare şi lucrare, când eu-l simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reuşit să surprindă din realitate."[64]

Dar adevărata transcendenţă este întâlnită în creştinism. Aici această realitate transcendentă ni se prezintă ca o Persoană supremă. Lumea poate fiinţa doar prin dragoste, iar dragostea este caracteristică, prin excelenţă, persoanei. O dragoste absolută revendică o Persoană cu caracter absolut. Persoana cheamă la un dialog intre om şi Dumnezeu, între om şi om, între lume şi Dumnezeu. Dumnezeu ca Persoană gânditoare şi creatoare înfiinţează dialogul iubirii ca o comunicare prin cuvinte şi lucruri între Sine şi noi, ca bază pentru dialogul între noi.

Idem. /im« *Hhslw sau restaurarea omului,* Bd Omniscop. Craiova. 1993. p. 53 "⁚ lbkfcm. p 55 * Ibidcm. p 5A

Creştinismul este esenţialmente o religie personalistă. Ea ne relevă un Dumnezeu personal Creator, clar în acelaşi timp şi Mântuitor. El coboară în istorie şi se face pildă vie de vieţuire, învăţătura lui fiind întrupată într-o viaţă desăvârşită.

Acordul dintre perceptele învăţăturii Lui şi felul de viată este perfect. Mântuitorul, Dumnezcu-Omul coboară în lume. de acum înainte omul având modei desăvârşii pentru toată veşnicia.

Intr-o viaţă creştinească nu ni se cere o respectare exterioară a unor norme de conduită; viaţa duhovnicească constă într-o trăire în

Hristos. ..Spiritualitatea ortodoxă preferă experienţa persoanei lui Hristos şi apreciază cuvintele nu numai pentru conţinutul lor ci în primul rând ca prilej de experienţă a acestei prezenţe. Creştinii ortodocşi cred că Hristos este în ei, li se împărtăşeşte în Euharistie şi în celelalte taine, ca Persoană dincolo de cuvinte, mai mult decât prin cuvinte, ca persoană în care se cuprind total darul şi cuvântul"[65]

Persoana este adevărata realitate care exprimă transcendenţa lui Dumnezeu şi care justifică trăirea duhovnicească la cote înalte, care este una personală şi care reflectă pe orizontală comuniunea dintre semeni, iar pe verticală legătura dintre om şi Dumnezeu. Un sistem de concepte oricât de înalt ar fi el, oricât de evidente adevăruri ar propune, dacă este lipsit de experienţa personală într-o trăire autentic religioasă, nu ne foloseşte cu nimic mai mult decât întâlnirea reală cu Hristos, în Euharistie. într-o viaţă învăluită de smerenie şi simplitate. Foarte frumos exprimă acest lucru genialul Dostoievski, care afirmă că. dacă ar fi să aleagă între adevăr şi Hristos, l-ar alege pe Hristos. Un adevăr nu este autentic dacă nu ni-L descoperă pe Isus Hristos ca şi Creator şi Mântuitor al lumii.

„Pentru omul care a făcut experienţele tuturor felurilor de măreţii ale naturii, ale artei, ale culturii dar a facut-o şi pe aceea a contactului cu un sfânt, este atât de evidentă însuşirea sfanţului de a reprezenta o transcendenţă superioară tuturor celorlalte obiecte şi principii, încât nu-şi poate explica îndoielile altora în această privinţă decât prin faptul că ei nu au trecut prin toată gama experienţei. Dar ceea ce se experimentează în faţa unui sfânt este palidă analogic in raport cu experienţa ce a prilejuit-o persoana lui Isus Hristos..."[66]

Aşadar aceia care văd în Isus Hristos un mit se înşală amarnic, ei vor trece prin viaţă tară să trăiască clipa de cea mai sublimă profunzime, în care trăirea în Hristos le-ar putea transfigura întreaga existenţă.

Acest Dumnezeu personal care coboară din transcendenţă şi trăieşte printre oameni despică istoria în două prin întruparea lui. El se dovedeşte a fi „scandal pentru iudei", pentru că aceştia nu-şi puteau închipui un Dumnezeu umil, răstignit, un Dumnezeu care să fie şi om. Isus Hristos este în acelaşi timp „nebunie pentru elini",

pentru că filosofia lor de factură panteistă nu ar putea concepe ca absolutul impersonal să se întrupeze într-o persoană.

Dar religia înfiinţată de Isus Hristos este o expresie a dragostei, iar dragostea nu poate fi experimentată decât între persoane. O dragoste adevărată nu poate fi în doi, pentru că trebuie să fie un al treilea care să se bucure sincer de dragostea celor doi, să se odihnească el însuşi în acea dragoste să mărturisească despre dragostea celor doi. O iubire în doi închide, mărgineşte, pe când în trei ea deschide perspectiva unei veşnicii.

Dragostea adevărată este trăită de Dumnezeu cel transcendent, unul in fiinţa lui. dar întreit în Persoană: Tatăl, Fiul şi Duhul Stăm. Sfânta Treime este structura supremei iubiri: Tatăl voieşte să dăruiască existenţa ca un bine şi să aibă conştient şi alte existenţe. Fiul vrea să-şi reverse iubirea faţă de Tatăl şi în afară de creaţie, iar Sfanţul Duh vrea să umple de bucurie creaţia adusă la existenţă din nimic.

Dumnezeu este „Cel peste toate şi prin toate şi în toate." (Efeseni 4,6). Sfanţul Atanasie explică: „peste toate" ca Tată, ca izvor, „prin toate" prin Cuvântul şi „în toate" sc odihneşte ca ..Duh".

Idem, *Sfâma Treime creuUxireu, munluiloarea si linia* MIU *a luuiror tretimeiosi/or,* revista Ortodoxia, nr. 2. 19R6. p.2!

întreaga structura a universului este fundamentată pe cifra trei. Faptul că. în cuvântul omenesc se trăieşte comuniunea între trei persoane, dintre care doi îşi vorbesc iar a treia persoană este prezentă în gândul lor comun, imită legătura interpersonală din Stanţa Treime. Această comuniune este expresia unei intersubiectivităţi interioare şi veşnice.

Teologia apuseană riscă să cadă într-o cosmologie panteistă prin faptul că nu s-a făcut o distincţie între fiinţa lui Dumnezeu şi lucrările Lui. Apusul a avut o viziune substanţialistă asupra lumii şi a lui Dumnezeu. In cadrul Sfintei Treimi, apusenii au pus accentul pe fiinţa lui Dumnezeu, ca să scoată în evidenţă unitatea divină şi prin aceasta să justifice monarhia Bisericii Romano-Catolice. Pentru acestea, fiinţa lui Dumnezeu este dătătoare de viaţă. Manualele de teologie apuseană încep cu capitolul „Dco uno".

Unirea cu Dumnezeu este fiinţială şi astfel mistica apuseană devine una cu accente panteiste. De exemplu. Meister Ekardt sau Jacob Bohme văd îndumnezeirea ca o contopire a omului cu fiinţa divină. ■ ífaf'w* Afcifu.»vt^Vw

Teologia răsăriteană însă a ştiut să facă distincţia între fiinţa lui Dumnezeu şi lucrarea Lui, fiind scutită de pericolul panteismului. In disputa isihastă din secolul XIV. Varlaam al Calabriei îl acuză pe Sfântul Grigorie Palama de diteism. Acesta răspunde că nu există fiinţă fără lucrare naturală. Dacă fiinţa lui Dumnezeu n-ar avea lucrare naturală, n-ar exista. Din faptul că suprafiinţa lui Dumnezeu are lucrare nu înseamnă că este compusă, căci lucrarea este nedespărţită de ea.

Deşi lumea este lucrarea voinţei lui Dumnezeu după cum afirmă Sfântul loan Damaschinul, aceasta nu înseamnă că lumea este golită de fiinţă.

Lumea arc o fiinţă creată care este diferită de fiinţa necreată a lui Dumnezeu. Niciodată nu se va putea face o identificare a firii creatului cu necreatul. Pentru Sfanţul Grigore de Nyssa această înfăptuire a voinţei divine este fiinţa creată. Creatura contingenţă în însăşi originea sa a început să existe, dar ea există şi va exista pentru totdeauna. Moartea şi distingerea nu vor fi o întoarcere în neant, căci „Cuvântul Domnului rămâne in vcac"(l Petru 1,25) şi voinţa lui Dumnezeu este de neschimbat.

Sfanţul Atanasic vorbeşte de o participare a lumii la Dumnezeu, dar nu după fiinţă, pentru că lumea este înrădăcinată în voinţa divină, nu in fiinţa lui Dumnezeu.

Cosmologia panteistă are o seamă de consecinţe practice pe care le putem vedea în viaţa actuală. Mai întâi faptul că Dumnezeu este perceput în mod impersonal duce la depersonalizarea omului. Acest lucru devine tot mai evident astăzi, când suntem asaltaţi de religii orientale, care ne propun contopirea cu Marele Tot şi prin aceasta să ajungem la o stare de perfecţiune în nirvana. Omul, oricât ar vrea să se depersonalizeze, nu-şi poate distruge caracterul personal, care-i este o structură ontologică. Persoana are o valoare supremă. Ea este în relaţie cu alte persoane, se interesează de ele şi

se simte în siguranţă când este iubită de alte persoane. Persoana este o taină ireductibilă în sine. dar în acelaşi timp manifestă şi aptitudini pentru comuniune. Nu putem accepta ca superioară o religie care ne propune ca desăvârşire dizolvarea persoanei, o religie, în care să nu mai avem conştiinţa faţă de cel de lângă noi. să ne bucurăm unii de alţii. în lumea în care trăim, in care, pe multiple căi şi cu diverse mijloace se încearcă anihilarea caracterului de persoană al omului, depersonalizarea lui, tocmai pentru a putea fi manipulat mai uşor. creştinismul răsăritean impune o mistică a persoanei, o religie în care persoana are valoare veşnică şi stabileşte relaţii cu celelalte persoane, într-o perspectivă a unei veşnicii indefinite.

O alta consecinţă practică a panteismului este că, prin această perspectivă despre lume, se adoptă o viziune potrivnică progresului. Omul trebuie să accepte cu resemnare situaţia în care trăieşte; în această existenţă nu poate face nimic decât să-şi sporească o stare de pasivitate şi care să-i permită, în existenţa ulterioară, o situaţie mai bună. Omul nu mai luptă pentru o lume mai bună, nu acceptă să modifice natura, care este sacră în sine.

Panteismul determină credinţa in reîncarnare. Omul. în aspiraţia Iui de nemurire a trupului, crede că reîncarnarea poate ti o soluţie pentru aceasta. Insă prin aceasta omul nu-şi asumă responsabilitatea acestei vieţi, care ne-a fost dală s-o trăim pentru a ne câştiga o soartă în veşnicie.

Omul este o fiinţă psiho-fizică unică, irepetabilă în istorie. Reîncarnarea anulează jertfa Mântuitorului şi îl face pe om să creadă că el se va mântui, printr-o serie succesivă de reîncarnări în momentul când el va reuşi să învingă legea kannei, a cauzalităţii. Dar fiecare om va învia cu trupul său, aşa cum s-a întâmplat şi cu Mântuitorul nostm, Isus Hristos.

Panteismul anulează libertatea omului. Făcând abstracţie de ideea creării lumii de către o Divinitate personală, care rămâne total transcendentă faţă de lume. panteismul închide omul în imanenţa lumii şi-1 transformă în rotiţa unui angrenaj care îi distruge orice aspiraţie spre libertate.

Adevărata libertate ne-o găsim în concordanţa voii noastre cu voia lui Hristos, în înaintarea noastră liberă spre comuniunea cu

Sfânta Treime. Panteismul ne condamnă la o supunere necondiţionată faţă de un destin implacabil, la un dat care trebuie asumat cu resemnare. Această stare era trăită cu pregnanţă în antichitate, într-o perioadă în care cea mai înaltă filosofie nu depăşea o concepţie panteistă despre lume.

Panteismul, identificând în substanţă pe Dumnezeu cu lumea, refuzând Divinităţii un caracter transcendent. îl face pe om prizonierul unei imanenţe totale, în care setea lui de participare la un Absolut personal, dincolo de lumea aceasta, nu mai poate fi potolită.

2. Universul modernilor

2.1. Distrugerea viziunii tradiţionale despre cosmosul ierarhizat

Noua cosmologie impusă de ştiinţa modernă dezarticulează atât gcocentrismul antic cât şi antropocentrismul medieval. Omul antic care percepea deodată universul într-o perspectivă teleologică şi organicistă şi omul medieval, care încă mai avea o reprezentare a unui univers semantic, se raportau la univers ca la un cosmos bine ierarhizat, structurat şi articulat inclusiv la realităţi spirituale. Cosmologia modernă, nu doar că a schimbat noile cadre de gândire, ci, realmente, a creat o altă lume diferită de cadrul existenţial al omului de până atunci, dezaxându-l pe om din relaţia lui atât cu lumea cât şi cu el însuşi. Nu au fost schimbate doar conceptele ci însăşi structura ce a generat o nouă atitudine mentală, o nouă percepţie a imaginarului şi a realităţii concrete ce impunea un mod de viaţă diferit.

Nu putem înţelege mutaţiile care s-au produs în cosmologie, trecându-sc de la panteismul din antichitate la o variantă extremă (deismul) din evul mediu şi modernitate, tară să ţinem cont de contextul istoric care a influenţat tiparele de gândire ale vremii respective. Dualismul platonician s-a transmis prin neoplatonism evului mediu timpuriu. Neoplatonismul era curentul filosofic ce domina categoric arealul de gândire al Imperiului Roman. începând din secolul III după Hristos până la sfârşitul Imperiului Roman din Apus. Neoplatonismul nu avea rival în nici unul din cele trei centre

reprezentative ale Imperiului: Alexandria, Roma şi Atena. După căderea Imperiului Roman, neoplatonismul a fost absorbit de creştinism, făcând legătura dintre antichitate şi evul mediu.

Fericitul Augustin este podul de legătură intre lumea veche antică şi noua lume a evului mediu, fiind un adevărat simbol deoarece va influenţa decisiv teologia ulterioară a Bisericii Romano-Catolice, iar catolicismul va prelua moştenirea filosoflei antice, determinând de-acum înainte întregul climat ai culturii şi al ştiinţei

Cosmologia acestei perioade se întoarce la babilonieni şi evrei. Ea are doua idei de referinţa: Pământul are forma Sfântului Tabernacul şi firmamentul este înconjurat de apă. Se duce o lupul înverşunată împotriva asimilării filosofici păgâne. Au existat diferite concepţii cosmologice venite din partea clericilor, dar acestea erau difuze, fără să formeze un sistem coerent de explicare a structurilor universului.

Primul sistem cosmologic comprehensibil, care avea ca rol înlocuirea învăţăturilor filosofice păgâne de la Pitagora hi Ptolemeu. a fost tratatul *Topographica Cristiana* a călugărului Cosmas. El a trăit în secolul VI după Mristos. fiind negustor şi marinar, deci călătorind mult. El şi-a scris opera la mănăstirea Sinai. Prima dintre cele 12 cărţi se intitulează *împotriva celor care în timp ce doresc să profeseze creştinismul, cred şi îşi imaginează la fel ca păgânii că cerul este sferic.* Monahul Cosmas considcnl că Pământul este de formă dreptunghiulară, cu lungimea dublă faţă de lăţime, situat undeva în partea inferioară a universului, fiind înconjurat de ape. El este influenţat de concepţiile evreilor şi de părinţi ai Bisericii din secolele anterioare, dintre care un rol important 1-a avut Isidor de Sevilla. Concepţia din tratatul călugărului Cosmas este o gândire cosmologică specifică evului mediu timpuriu.

Ulterior sistemul cosmologic al evului mediu va fi consolidat, conturându-se o concepţie din ce în ce mai statică asupra cosmosului. Totodată această viziune statică va impune un lanţ al fiinţei ce va străbate regiunile sublunare şi supralunare. de la Dumnezeu până la cea mai minusculă fiinţă, reali/ându-se astfel o ierarhie a valorilor ataşată unei ierarhii spaţiale. „Era un univers

închis ca un oraş medieval claustrat între ziduri. In centru zăcea Pământul, întunecat, greu, corupt. înconjurat de sferele concentrice ale lunii, soarelui, planetelor şi stelelor, într-o ordine ascendentă a perfecţiunii, până la sfera lui Primum Mobile, dincolo de care se afla empircul. lăcaşul lui Dumnezeu. In ierarhia valorilor ataşată acestei ierarhii spaţiale, diviziunea iniţială simplă în regiunea sublunară şi supralunară a dat naştere acum unui număr infinit de subdiviziuni. Diferenţa originară fundamentală dintre mutabilitatea terestră grosolană şi permanenţa eterică se menţine, dar acum ambele regiuni sunt subdivizate într-o astfel de manieră. încât rezultă o scară continuă, o linie gradată care se întinde de la Dumnezeu în jos, până la cele mai umile forme de existenţă".[67]

Ierarhia cosmică a influenţat şi ierarhia socială, încremenind formele de existenţă în starea care se aflau şi legitimându-lc cu o aură divină. Ordinea socială era o parte a lanţului care lega ierarhia îngerească de ierarhia animală şi vegetală. Raleigh, un scriitor clisabetan afirmă: „Trebuie prin urmare , să dispreţuim onoarea şi bogăţia şi să le neglijăm ca inutile şi vane? Desigur că nu. Şi asta deoarece, în infinita sa înţelepciune. Dumnezeu, care i-a deosebit pe îngeri după grade, care a dat mai multă sau mai puţină lumină sau frumuseţe corpurilor cereşti, care a făcut diferenţele între fiare şi păsări, a creat vulturul şi musca, cedrul şi tufişul, iar dintre pietre a dat cea mai plăcută culoare rubinului şi lumina cea mai vie diamantului, a mai înscăunat regi, duci sau conducători ai poporului, magistraţi, judecători, stabilind şi alte ranguri între oameni".[68]

Evul mediu avea o adevărată spaimă faţă de orice tendinţă novatoare, aspirând mereu la o permanenţă în multiplele aspecte ale vieţii. Această viziune a unui univers rigid. încremenit, pietrificat preluat de la platonicieni şi neoplatonici a fost un mijloc de a conserva, de a permanentiza formele de existenţă ale lumii, de a lupta împotriva schimbării.

Cosmologia evului mediu nu trebuie nici un moment disociată de mentalitatea în care s-a format şi cu care se intercondiţionează, de întregul demers al ştiinţei medievale şi mai cu seamă de influenţa unei teologii ce separa până la opoziţie ordinea supranaturală cu cea naturală. Astfel, viziunea asupra lumii

Anhur Kocstler*, Lunaticii. Ewltilia concepţiei despre univers de la f'ilagara la* A'FIV/OH.. **Ed. I lumanilus. Bucureşti. 1995. p. 80 *H Ihulem. p. 85

şi a vieţii devine una autonomă, ruptă de legătura cu Dumnezeul cel viu şi de percepţia concretă a Acestuia în viaţa cotidiană, „in aspectele sale tipice, viaţa medievală seamănă cu un ritual obligatoriu, elaborat ca să ofere o protecţie împotriva pacostei atotprezente a păcatului, vinovăţiei şi neliniştii, încercare totuşi zadarnică, atâta timp cât Dumnezeu şi natura. Creatorul şi creaţia, credinţa şi raţiunea erau despărţite...Atunci când intelectul se dedublează, componentele sale care ar ti trebuit să se completeze reciproc se dezvoltă autonom, din propria lor substanţă, ca şi când ar fi izolate de realitate. Aşa s-a întâmplat cu teologia medievalfi. ruptă de influenţa dătătoare de echilibru a studiului naturii, acesta este cazul cosmologiei medievale, ruptă de fizică".[69]

Deşi redescoperirea Iui Aristotel a schimbat climatul intelectual al Europei, încurajând studiul naturii, prin faptul că scolastica a numit ca dogme anumite învăţături aristotelice, s-a îngheţat din nou în Evul Mediu timpuriu studiul naturii. Nu a fost preluat spiritul în care Aristotel s-a ocupat de ştiinţele naturii, ci s-a preluat şi impus *aci litteram* învăţăturile ştiinţifice ale lui Aristotel. care nu corespundeau realităţii şi care totuşi pentru următorii 300 de ani, începând din secolul XII. au fost considerate literă de Evanghelie în apusul Europei.

Primul dintre gânditorii medievali care au fisurat concepţia despre un univers închis şi ierarhizat a fost cardinalul Nicolae Cusanus.

Ferindu-se de a afirma fără echivoc infinitatea universului. Cusanus stabileşte că universul nu are limite. în realitate nu există sferă perfectă, ca urmare un centru fizic al lumii este cu neputinţă de imaginat. Inclusiv sferele din fizica aristotelică sunt substituite de un fel de sferoide. Dar Cusanus nu lipseşte universul de un centru metafizic, nu văduveşte pământul de cerul lui spiritual. Cu toate că fizic nici Pământul, nici universul nu au un centru fizic.

Dumnezeu rămâne prin excelenţă centrul lumii: .....Considerând

diversele mişcări ale sferelor cereşti vedem că este imposibil ca maşina lumii să aibă un centru fix şi imobil, fie el acest pământ sensibil, sau aerul, sau focul, sau orice altceva...Deşi lumea nu e infinită, ea nu poate totuşi să fie concepută ca finită, pentru că îi lipsesc limitele între care ar fi închisă...In plus, centrul lumii nu se află în interiorul Pământului mai mult decât în afara lui, căci nici Pământul, nici vreo altă sferă nu posedă centru; într-adevăr centrul este un punct echidistant faţă de circumferinţă; dar e cu neputinţă să existe o sferă sau circumferinţă, adevărate, astfel încât să nu poată exista una mai adevărată, şi mai precisă; o echidistanţă precisă faţă de diverse obiecte nu poate fi găsită decât în afara lui Dumnezeu, pentru că singur El este egalitatea infinită. Aşadar, acela care este centrul lumii este preasfântul Dumnezeu; El este centrul Pământului şi al tuturor sferelor, ca şi al tuturor lucrurilor care există în lume; şi este, în acelaşi timp. circumferinţa infinită a tuturor lucrurilor".[70]

Centrul coincide cu circumferinţa şi este identificat cu Dumnezeu. Fără a întâlni explicit la Cusanus o concepţie relativistă a spaţiului precum la Giordano Bruno. întâlnim totuşi o relativizare a reprezentării lumii. Lumea nu poate fi percepută într-o manieră obiectivă datorită mişcării pământului şi stelelor. Cusanus spune că anticii, care nu deţineau *docta ignorantia.* nu sezizau mişcarea reală a Pământului, dar pentru modernitate, mişcarea Pământului este veridică chiar dacă ea nu este evidentă. Cusanus atribuie *docta ignorantia* exclusiv intelectului şi leagă centrul relativ de observator.

A.

In acest fel intuim relativismul reprezentărilor asupra universului în funcţie de poziţia observatorului. Mărturiseşte Cusanus: „întrucât observatorului-fie el situat pc Pământ sau pe Soare sau pc o altă stea-i se va părea întotdeauna că se află într-un centru cvasimobil şi că toate celelalte lucruri se mişcă, el va determina cu siguranţă polii acestei mişcări în raport cu sine; şi aceşti poli vor fi diferiţi pentru observatorul de pc Soare sau pentru cel de pe Pământ şi tot diferiţi pentru cel de pe Lună sau Marte şi

Alexandre Koyrc. ***De la lumea închisă la universul infinit.*** Ed **Humanilas. Bucureşti, 1997. p. 13**

de oriunde aiurea. Astfel maşina lumii ar avea centrul pretutindeni iar circumferinţa nicăieri, pentru că circumferinţa şi centrul sunt Dumnezeu, care este pretutindeni şi nicăieri"'.[71]

Fără să afirme mişcarea de rotaţie a Pământului, a stelelor, uniformitatea şi omogenitatea spaţiului. Cusanus reduce opoziţia dintre pământ şi soare, reducând astfel structura acestora la elementele lor chimice, semnificaţia spirituală fiind cu totul secundară. „Nu trebuie spus că, deoarece Pământul e mai mic decât Soarele şi primeşte de la el o influenţă, este de asemenea mai lipsit de valoare...E limpede că omul nu are putinţa de a şti dacă regiunea terestră posedă, în raport cu regiunea altor stele, ale Soarelui, Lunii şi celorlalte corpuri, un grad mai mare de perfecţiune sau de imperfecţiune".[7]

Prin preluarea realismului fizicist al lui Aristotel, Cusanus nu rămâne doar la această perspectivă ce unifică structura inteligibilă cu cea sensibilă, ci dovedeşte şi un realism metafizic prin care se distanţează de Aristotel. Prin faptul că Dumnezeu este realitatea supremă, ontologic nedeterminată, creaţia, ca dezvăluire treptată a divinului, nu are o ontologie de sine stătătoare, ci se raportează la modelul dumnezeiesc. Când vorbeşte de mişcarea părţilor din natură o face pentru a arăta prin aceasta tendinţa lumii de a ajunge la asemănarea cu realitatea supremă, inteligibilă. La fel. când precizează despre mişcarea universală existentă în natură, arată că aceasta imită prototipul mişcării perfecte: mişcarea circulară.

în acest fel inteligibilitatea nu este identificată cu structura lumii ca la Aristotel, ci de funcţia simbolică a cosmosului. Observăm acest lucru dintr-un text din *De docta ignorantia:* „Orice mişcare a părţilor tinde, spre a spori întru desăvârşire, către *asemănarea* cu întregul, aşa cum corpurile grele tind spre Pământ iar cele uşoare în sens invers. Mişcarea universală *se apropie cât mai mult cu putinţă* de circularitate. şi orice figură de figura sferică".[73]

[1] Ibidem,p 19 [71] Ibidcm. p. 22 [71] Jean Uorclla. op. cit.. p. 4K

Istoricii moderni au stabilit că Marccllus Stellatus Palingenius a afirmat pentru prima dată infinitatea universului. Numele lui adevărat era Pier Angelo Manzoli. A publicat la Veneţia în 1534 lucrarea *Zodiacus Vitae,* devenind foarte popular mai ales printre protestanţi. A fost tradus în mai multe limbi de circulaţie europeană; de exemplu a fost tradus în engleză de Barneby Goodge şi în franceză de M. Monnerie. Este influenţat de platonismul Academiei lui Marsillio Ficino dc la Florenţa.

Totuşi infinitatea lumii e atribuită doar în măsura în care reflectă puterea şi înţelepciunea infinite a lui Dumnezeu. De fapt c vorba doar de o translatare a atributelor lui Dumnezeu caracterizate de infinitate la lumea naturală: „Trebuie să credem că nu există nimic inutil în natura lui Dumnezeu, pentru că ea este infinit perfectă: Dumnezeu a tăcut deci tot ce a putut să facă şi puterea Sa n-a fost niciodată inutilă, nici nepăsătoare în creaţiile Sale şi cum El a putut produce lucruri infinite, trebuie să credem că le-au făcut în aşa fel încât şi-a desfăşurat toată puterea şi nu a păstrat în interioritatca Sa nimic inutil".[74]

Deşi există unele opinii - de exemplu F.R. Johnson în *Astronomica! Tlwught in Renaissance England* - conform cărora Thomas Diggcs ar fi fost primul care ar fi declarat că lumea este deschisă, renunţând la universul închis al anticilor şi al medievalilor, marea majoritate a specialiştilor îl consacră pc Giordano Bruno ca fiind cel care a propăvăduit în Europa occidentală cu curajul, consecvenţa şi fervoarea specifice unui apostol, noua cosmologie a universului descentralizat. Bruno afirmă infinitatea spaţiului. Chiar dacă spaţiul este identificat cu vidul, aceasta nu înseamnă că vidul e înţeles în sensul propriu de gol. Un vacuum, pe care nimeni şi nimic nu l-ar umple, ar impieta chiar acţiunea creatoare a lui Dumnezeu şi ar contrazice principiul raţiunii suficiente care susţine o percepere nediferenţiată a spaţiului din partea lui Dumnezeu.

[M] Alexandre Koyrc. op. cit. p. 26

In dialogul *De Vinfînito universo e mantii* şi în poemul său latin *De immenso et innumeralibus* Bruno spunea: „Există un singur spaţiu general, o singură şi vastă imensitate pe care o putem numi nestingherit Vidul: în el sunt cuprinse nenumărate globuri asemănătoare celui pe care trăim şi creştem noi; declarăm că acest spaţiu este infinit, dat fiind că nici raţiunea, nici opinia comună, nici percepţia sensibilă, nici natura nu-i atribuie limite. Căci nu există motiv, nici vreo disfuncţie a vocaţiilor naturii, fie vreo putere pasivă sau activă care să poată împiedica existenţa altor lumi în cuprinsul spaţiului care, în trăsăturile lui naturale, este identic cu spaţiul nostru, adică e pretutindeni umplut de materie, sau, cel puţin, de eter".[75]

Dacă scolasticii medievali spuneau că Dumnezeu a făcut lumea finită, deoarece însăşi creatura poartă amprenta finitudinii. Bruno afirmă tranşant că Dumnezeu nu putea să facă decât o lume infinită. în mod obligatoriu creaţia trebuie să reflecte infinitatea lui Dumnezeu subînţelegându-se că infinitatea lui Dumnezeu e condiţionată chiar de infinitatea creaţiei. Slava lui Dumnezeu se explică astfel tocmai în acest fel. Minunea creaţiei constă tocmai în infinita ci întindere şi pluralitate care eliberează intelectul din temniţa unui orizont abrutizant de strâmt şi deschide imaginaţiei umane porţile unei lumi infinite.

Dar acest infinit este văzut mai ales în exteriorul lui. lumea are o infinitate mai mult exterioară decât interioară. Dacă universul închis, tradiţional, permitea o asumare a unui infinit de sensuri dat de simbolistica lui intrinsecă, chiar dacă în exterior era finit, lumea deschisă a lui Bruno se extinde la infinit în exterior, dar pare să piardă din semantica ei interioară.

Acest infinit desfăşurat în exterior fără să fie învăluit de înţelesurile adânci şi interioare ale lumii arăta tocmai potenţa lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Bruno nu se putea exprima decât într-o lume infinit extinsă: „în acest fel este slăvită excelenţa lui Dumnezeu şi se manifestă măreţia împărăţiei Sale. El nu se glorifică într-un singur soare, ci în nenumăraţi sori, nu într-un singur pământ şi o singură lume, ci în mii şi mii. ce zic?, o infinitate de lumi. Astfel încât nu e zadarnică acea putere a intelectului care mereu vrea şi poate să adauge spaţiu la spaţiu, masă la masă. unitate la

unitate, număr la număr, prin ştiinţa care ne eliberează de lanţurile unui foarte strâmt tărâm şi ne face să accedem la libertatea unui cu adevărat august imperiu; care ne dezleagă de o sărăcie imaginată şi ne dăruieşte nenumăratele bogăţii ale unui spaţiu atât de întins, ale unui câmp atât de bogat, demn de atâtea lumi admirabile. Această ştiinţă nu îngăduie ca orizontul trasat de ochi pe Pământ, şi disimulat de imaginaţia noastră în eterul vast. să poată întemniţa spiritul sub paza unui Pluton sau mila unui Jupiter".[76]

Bruno a introdus prin concepţia lui o nouă metafizică. Infinitismul profesat **de** el cu atâta ardoare este o manifestare profetică pentru contemporanii lui (inclusiv pentru savanţi). Din punct de vedere al ştiinţei putem spune că Bruno nu s-a ridicat la nivelul contemporanilor săi. Dar concepţiile lui Bruno exprimă mai mult o credinţă a lui, ţin de noua metafizică proclamată de el conform căreia lumea deschisă era expresia voii lui Dumnezeu care avea nevoie de un spaţiu infinit unde să-şi plaseze creaturile infinite.

2.2. **Provocarea sistemului heliocentric al lui Copernic**

In ziua de 24 mai 1543 canonicul Nicolas Koppcrnigk, pe numele său latinizat Copernicus. murea din cauza unei hemoragii cerebrale. Avea 70 de ani şi publicase o singură lucrare ştiinţifică *Despre revoiuţiile sferelor cereşti,* pe care o bănuia că este greşită, îşi amânase cu 30 de ani publicarea acestei lucrări, iar primul exemplar de la tipografic îi parvenise cu câteva orc înainte de a muri.

[IB] Ihidem. p. 80

Prima ediţie a cărţii s-a făcut la Nürnberg, sub îngrijirea Iui Andreas Osiander. teolog protestant, în 1543. A fost convins să-şi publice lucrarea de prietenul său, episcopul Giese şi ucenicul lui. tânărul matematician Rheticus. Prima ediţie a numărat o mie de

exemplare care nu s-au vândut în totalitate. Cartea a avut 4 reeditări: Basel 1566, Amsterdam 1617, Varşovia 1854, Torun 1873.

Cartea este elaborată într-o manieră complicată şi greoaie şi deşi în capitolul introductiv autorul promite o simplitate armonioasă a sistemului, acesta se complexifică treptat pentru a ajunge ceva destul de difuz şi de neinteligibil. Istoricul modern Butterfield, scria referitor la cartea lui Copernic : „Când reciteşti,să zicem, pentru a treia oară şi mult timp după cc ai uitat orice altceva din această carte, încă îţi mai joacă în faţa ochilor viziunea tulbure, fantezia de cercuri şi sfere care constituie amprenta specifică a lui Copernic".[77]

Principiile de bază ale teoriei copernicanc sunt: universul este finit şi limitat de sfera stelelor fixe. în centru se află soarele care este fix, la fel ca stelele. In jurul soarelui se rotesc planetele Mercur, Venus, Pământul, Martc, Jupiter şi Saturn. Luna are o mişcare de revoluţie în jurul Pământului. Copernic afirmă: „în mijlocul tuturor sălăşluieşte soarele...Aşezat pe tronul său regal, el conduce familia planetelor care se rotesc în jurul său...Aflăm în acest aranjament admirabila armonie a lumii". [8]

Sistemul copemican, faţă de cel ptolemaic. arc o mai mare simplitate geometrică, deşi Osiander în prefaţa primei ediţii descria sistemul copernican ca pe o geometrie cerească nu ca pe o teorie legată de realitatea fizică. Cu toate că Nicolae Copernic era convins de mişcarea reală a Pământului, el nu a avut preocupări serioase în cercetarea mişcării astrelor. Copernic a preluat obsevaţiile făcute de Ptolemeu şi de ceilalţi astronomi din antichitate, el insistând mai mult asupra interpretărilor pe care le-a reconsiderat într-un alt duh.

[77] Arthur KOCSIILT, op. cit.. p. 152
"ibidem, p. 152

Copernic considera gravitaţia ca o tendinţă naturală conferită corpurilor de Creator, astfel încât acestea să se mişte, combinân-du-se în forme de sfere pentru a ajunge la unitatea deplină. Astfel gravitaţia este o nostalgie a corpurilor după starea lor perfectă: cea de sfericitate. Mişcarea nu era rezultatul violent al unor interacţiuni şi la rândul ei nu avea consecinţe catrastrofice, ea fiind un dat natural. Şi c firesc ca mişcarea Pământului să fie de

rotaţie, din moment ce el are o formă sferică. Dar această mişcare de rotaţie a Pământului nu produce forţe centrifuge. Afirmă Copernic: „Dar, dacă sc susţine că pământul se mişcă, se poate spune de asemenea că această mişcare este namrală şi nu violentă. Lucrurile care se produc în concordanţă cu natura au efecte opuse celor datorate forţei. Lucrurile supuse forţei sau violenţei se dezintegrează până la urmă şi nu pot subzista un timp îndelungat. Dar, tot ceea ce se petrece în mod natural se desfăşoară în mod corespunzător, cu prezervarea lucrurilor în cele mai bune condiţii. Este deci neîntemeiată teama lui Ptolemeu că pământul şi tot ceea ce poartă el se vor dezintegra din cauza rotaţiei care este un act al naturii, total deosebit de actele artificiale sau de orice pune la calc mintea omenească'*.[79]

Dedublarea gândirii în materie de cosmologie datorată disocierii dintre observaţiile experimentale şi tiparele de univers impuse de o teologie scolastică anchilozantă a generat o revoltă care s-a manifestat încă înainte de Copernic. Astfel eclesiastul german Nicolaus Cusanus (1401-1464) a dat o lovitură universului medieval închis în lucrarea lui *Ignoranţa doctă,* scrisă în 1440, publicată în 1514 cu 20 de ani înainte de Copernic. Cusanus a afirmat că universul nu are graniţe, nici centru, nici periferie, fară să fie însă infinit, ci numai nemărginit. A lansat ipoteza unei mişcări de rotaţie a Pământului care nu neapărat trebuia să fie uniformă. El a dat astfel o lovitură structurii ierarhice a universului.

Cusanus era convins că atât Pământul cât şi stelele erau formate dintr-o aceeaşi materie. „Deci. dacă pământul nu poate fi centru, el nu poate fi complet de'mişcare. Pentru noi este clar că pământul este cu adevărat mobil, deşi mişcarea poate să nu fie percepută de noi, deoarece noi nu percepem mişcările decât în comparaţie cu ceva fix...Mai mult, nici soarele, nici luna. nici o sferă, deşi nouă ne pare altfel, nu poate descrie în mişcarea sa un

cerc adevărat, deoarece nu se mişcă în jurul unei baze fixe. Nu există nici unde vreun cerc adevărat astfel încât să nu poată exista unul şi mai adevărat; nu există niciodată vreun lucru care să fie la un moment dat exact la fel cu un altul, sau să se mişte în mod uniform, sau după un cerc perfect egal, deşi nu suntem conştienţi de aşa ceva...Nu se poate spune că pământul, locul de baştină al oamenilor, animalelor şi plantelor este mai puţin nobil decât natura locurilor stelare, chiar dacă în alte stele există locuitori aparţinând unui alt gen; într-adevăr, omul nu-şi doreşte o altă natură, ci numai perfecţiunea celei proprii".

Copernic mai cunoştea lucrările unor predecesori de-ai săi: astronomul german Georg Pcurbach (1432-1461), care a devenit profesor Ia Universitatea din Viena şi apoi astronomul curţii regale din Boemia şi pe elevul său Rcgiomontanus (1436-1476). Ei deja aveau idei novatoare în astronomia vremii lor. Pcurbach susţinea că mişcările tuturor planetelor erau guvernate de soare. Regiomontanus a fost considerat un copil minune al Renaşterii, care Ia vârsta de 12 ani a publicat cel mai bun anuar astronomic pe anul 1448. El a militat pentru aşezarea astronomiei pe noi fundamente, susţinând că sistemul ptolemaic este depăşit. Tradiţia lui Cusanus, Peurbach şi Regiomontanus era menţinută vie Ia universităţile Ia care a studiat Copernic. Cei mai importanţi profesori de astronomie pe care i-a avut (Brudzweski la Cracovia şi Măria Novară la Bologna) se considerau elevi de-ai lui Regiomontanus. Meritul lui Copernic a fost de a fi dezvoltat idei ce se găseau încă în antichitate, reluate şi detaliate de predecesori

lbidem.p. 162

de-ai săi, într-un sistem inteligibil, chiar dacă acesta nu-şi păstra o consecvenţă deplină.

Copernic nu a ajuns la sistemul său heliocentric printr-o afinitate cu spiritul modern, el neavând o structură revoluţionară, dimpotrivă, avea o fire conservatoare. Dar interpretându-i mai mult pe Aristotel şi Ptolemcu, decât universul în sine, el a ajuns să reconcilieze fizica lui Aristotel cu heliocentrismul. Copernic a

rămas tributar concepţiei aristotelice conform căreia universul se prezenta ca o uriaşă maşinărie formată din cercuri şi sfere.

Curios este faptul că teoria copernicană despre univers nu a produs o agitaţie mare la vremea publicării sale. El a fost apreciat mai mult nu pentru rezultatele lui din cosmologie, ci datorită activităţii lui din astronomia practică, prin tabelele astronomice pe care le-a realizat şi care au înlocuit tabelele alfonsine folosite din secolul XIII. Tabelele astronomice ale lui Copernic au fost publicate de Erasmus Rheinhold în 1551 la Wittenberg.

Chiar dacă cei contemporani cu Copernic şi generaţia imediat următoare lui nu au sesizat mutaţiile implicate de teoria heliocentrică în cosmologie, acestea au avut o influenţă fundamentală în istoria umanităţii, fiind preluate şi valorificate de Keplcr şi Galilei. Ideile copernicane din cosmologie au influenţat mentalitatea umană nu atât prin afirmaţii explicite, cât mai ales prin ceea ce a lăsat să se înţeleagă în mod implicit.

Universul închis, ierarhizat şi cu limite fixe al anticilor, impunea tipare de gândire şi de raportare la lume şi viaţă. Copernic n-a afirmat explicit infinitatea spaţiului, dar, făcând ca pământul să se rotească în jurul soarelui, a schimbat tipologia mentală în substraturile adânci ale inconştientului ei.

Apoi universul antic preluat şi în viziunea medievală era centralizat. Exista un centru de gravitaţie la care se raportau toate mişcările. Universul copernican este descentralizat, anarhic, fără orientare, în care orice direcţionare îşi pierde semnificaţia. Toate implicaţiile în multitudinea lor de aspecte vor fi dezvoltate laborios de copernicani, zdruncinând decisiv concepţia tradiţională despre univers. Chiar dacă din punct de vedere al reprezentării conforme viguros, cu cât ele sunt mai aproape de el; dar forţa lui este aproape epuizată atunci când el acţionează asupra planetelor exterioare şi aceasta din cauza distanţei mari şi a slăbirii forţei cu distanţa".*[3]

Iar în a doua ediţie Kepler a făcut următoarele note la pasajul respectiv: „1. In lucrarea mea. *Astronomia Nova,* am dovedit că asemenea spirite nu există. 2. Dacă substituim cuvântul *spirit* cu cuvântul *forţă,* atunci găsim exact principiul care stă la baza fizicii mele despre ceruri din *Astronomia Nova*...Deoarece o dată am crezut în mod ferm că forţa motrice a unei planete este un spirit...Totuşi,

cum am reflectat că această cauză a mişcării se micşorează în intensitate în proporţie cu distanţa până la soare, am ajuns la concluzia că această forţă trebuie să fie ceva substanţial - substanţial nu în sens literal ci în acelaşi fel în care spunem că lumina este ceva substanţial. înţelegând prin aceasta o entitate nesubstanţială emanând dintr-un corp substanţial".

Astfel, încetul cu încetul sunt elaborate conceptele moderne de ***forţă*** şi *energie* care vor substitui spiritele prezente în natură ce marcau degetul lui Dumnezeu în lume. Astfel transformarea simbolurilor cosmice va conduce la desacralizarca universului.

Kepler. beneficiind de mulţimea imensă de observaţii a danezului Tycho Brachc. şi-a putut întemeia noua astronomie. După moartea lui Tycho, Kepler devine matematician imperial la Praga în 1601 şi ocupă această postură până în 1612 la moartea împăratului Rudolf. A fost cea mai fructuoasă perioadă din viaţa lui Kepler. în lucrarea *Magnus opus,* publicată în 1609 el îşi formulează primele două legi ale noii astronomii: 1. Planetele se mişcă în jurul soarelui nu după orbite circulare ci eliptice; 2. O planetă se mişcă pe orbită nu cu o viteză uniformă, ci astfel încât unind o linie de la planetă la soare va mătura totdeauna arii egale în timpi egali.

Sunt primele legi naturale în sensul modern al cuvântului, exacte şi verificabile, referitoare la relaţiile existente între elementele universului. Pronunţarea acestor legi marchează un

[11] **Arthur Kocstlcr. op. cit.. p. 202**

[M] **Ibidein, p. 202**

moment de cotitură în istorie care desemnează pe de o parte divorţul dintre teologie şi astronomie, iar pe de altă parte noua alianţă dintre astronomic şi fizică. In funcţionarea universului nu mai e nevoie de Dumnezeu ci de relaţii matematice care să exprime cauzele fizice naturale ce determină mişcarea elementelor universului.

Prin faptul că Johannes Kepler a deplasat centrul sistemului de planete în soare, a demonstrat că planetele nu oscilează în spaţiu şi că ele nu se mişcă uniform, el a depăşit sistemul copernican.

Interesant de remarcat şi importanţa observaţiilor practice în formularea teoriei. Dacă teoria copernicană nu se baza atât pe observaţii ci pe interpretări a unor date existente încă din

antichitate, Kepler va produce o cotitură esenţială în astronomie, având un demers invers: de la fapte Ia teorie. Realitatea fizică certifică şi legitimează teoria astronomică. Dacă în lucrarea *Mysterium Cosnwgraphicum* faptele sunt aranjate astfel încât să se potrivească teoriei, în *Astronomia Nova* teoria este părăsită datorită neconcordanţei cu observaţiile experimentale.

Intre timp Kepler ocupându-se de identificarea orbitei lui Mane, folosind vastele observaţii experimentale obţinute de la Tycho, şi-a dat seama că teoria lui nu era confirmată de practică. Şi acum intervine o mutaţie esenţială: Kepler va da mai mult credit observaţiilor obţinute cu ajutorul instrumentelor decât raţionamentelor. Această schimbare va modifica perspectiva de abordare a lumii de acum înainte. „Era capitularea finală a unui spirit aventuros în faţa faptelor încăpăţânate, ireductibile...Noua orientare a determinat climatul gândirii europene din ultimele trei secole, situând Europa modernă complet aparte faţă de toate celelalte civilizaţii din trecut şi din prezent şi facând-o capabilă să-şi transforme mediul natural şi social atât de profund, ca şi când pe planetă ar fi apărut o nouă specie".[85]

Cosmologia bazată pe o geometrie formală, cu valenţe simbolice, era înlocuită cu o cosmologie construită pe cauze fizice.

în care discrepanţele dintre teorie şi realitate nu mai puteau fi tolerate. Felul în care Kepler înţelegea să înlăture concepţia despre un univers simbolic familiar cu fenomenul religios, impunând relaţii matematice în cuantificarea observaţiilor practice în detrimentul reprezentărilor geometrice ale universului, reiese clar într-o scrisoare de-a Iui trimisă către Herwart: ..Scopul meu este să demonstrez că mecanismul ceresc nu este un fel de fiinţă divină, vie, ci unul ca de **ceas,** atâta timp cât aproape toate varietăţile mişcării sunt **cauzate** de o forţă materială simplă, magnetică, aşa după cum mişcările ceasornicului sunt provocate de o simplă greutate. Arăt **de** asemenea cum pot fi atribuite expresii numerice şi geometrice acestor cauze fizice".[6]

2.3. **Episodul Galileo Galileî - moment emblematic** pentru ilustrarea **distrugerii mitocosmosului**

" Ibidcm. p. 252

Pentru a înţelege mai bine schimbările de paradigmă cu implicaţii cosmologice vom face câteva referinţe la episodul Galileo Galilei. Aici se evidenţiază în mod foarte clar anularea unei teleologii ştiinţifice care să trimită la metafizică. Momentul Galilei ilustrează în mod elocvent distrugerea mitocosmosului. Nu avem doar o schimbare de perspectivă ştiinţifică, ci şi o schimbare de viziune teologică, culturală şi ştiinţifică asupra lumii.

Galileo Galilei a devenit simbolul ştiinţei moderne persecutate de o Biserică anchilozată în concepţiile ci perimate. Felul în care se prezintă activitatea lui Galilei, persecuţiile la care a fost supus din partea obscurantismului religios ne fac să ne solidarizăm cu gânditorul italian, să aducem un elogiu ştiinţei moderne în detrimentul concepţiei antice şi medievale despre
univers. Louis de Broglie menţionează că Galilei .....a fost constrâns, printr-o nedreaptă condamnare, să-şi renege ideile privind sistemul universului, idei care îi erau scumpe şi la care nu putea renunţa; a murit bătrân, bolnav, orb, într-o singurătate aproape completă, aproape încarcerat în mica sa vilă clin Arcetri. De aceea efortul său îndelungat, victorios şi incomplet totodată, nc apare astăzi ca simbolul emoţionant al dureroasei naşteri a ştiinţei moderne".

Hermeneutica tradiţională (cea antică şi chiar medievală) referitoare la cosmologie era una prin excelenţă simbolică. Viziunea metafizică asupra lumii conferea creaţiei un sens legat de un referent transccdental. Cosmosul avea o funcţie teofanică. Creaţia ni-L descoperea pe Dumnezeu, dar simultan avea întrupată în ea sensul propriei deveniri eshatologicc. Creaţia avea o finalitate centrată în Cel care recapitulează toate sensurile cosmosului şi care urma să se concretizeze în transfigurarea întregii lumi.

Revoluţia cosmologică impusă de Galilei marchează certitudinea unei rupturi a modernităţii de concepţia tradiţională, eminamente simbolică. Lumea este descentrată din relaţia cu Dumnezeu, Cel care dă sens tuturor elementelor creaţiei. Acum creaţia pare să-şi concentreze toate sensurile în ea însăşi, tară să mai trimită la un referent metafizic. Finalitatea cosmosului nu mai este legată de transcendent, pierzându-se orice referinţă sacră. în acest

" Ibidcm. p. 252

fel dispare posibilitatea oricărei teofanii naturale, introducându-sc criza simbolismului religios în cosmologie.

Apariţia noii ştiinţe moderne zguduie din temelii întreaga mentalitate tradiţională a Europei sub toate aspectele: religios, filosofic, ştiinţific. Fizica lui Galilei nu face decât să cristalizeze şi să exprime mai multe elemente care erodau mentalitatea tradiţională. Schimbarea metodologiei de cercetare, trecerea la observaţiile empirice, folosirea telescopului face ca teoria copernicană să dobândească un realism fizic extrem. De fapt nu telescopul dovedeşte riguros teoria lui Copernic, dar Galilei cu ajutorul lunetei va observa că toate corpurile cereşti (Luna. Soarele, alte stele) sunt formate din aceeaşi materie ca Pământul.

[n] **Louis dc Broglic.** ***Certitudinile f i incertitudinile itiinfei,*** **Edilura Politică. Bucurcjli. 1980. p. 272**

In lucrarea *Sidereus ¿\uncius*, scrisa în 1610, Galilci arăta că Luna nu este un corp divin, ci prezintă proeminenţe masive şi prăpăstii, întocmai ca Pământul. ..Dc unde - şocul mentalităţii europene. Nu numai că soarele nu răsare la est şi apune la vest. contrar a ceea ce văd zi de zi oamenii, dar chiar intuiţia naturală, cea care ne face să ridicăm privirea spre tării pentru a contempla tot ceea ce e mai nobil şi mai pur, este înşelătoare; căci una şi aceeaşi materie este răspândită în întreg universul, neexistând prin urmare, nici înalturi, nici abisuri...Fizica aristotelică, astronomic confirmată de remarcabilul edificiu ptolemaic, este dublă: fizica celestă nu se confundă cu fizica terestră, astfel că structura ierarhică a universului în spaţiu este în bun acord cu diferenţa calitativă dintre substanţele supra lunare şi cele sublunare. Propriul sistem al lui Copernic nu aboleşte această distincţie...Nu aceasta este şi poziţia lui Galilei:hcliocentrismuI copernican este solidarizat cu o fizică a corpurilor materiale, conferindu-i acesteia din urmă un caracter ireductibil realist". In acest fel teleologia ştiinţifică îşi pierde dimensiunea ei sacră, metafizică.

Trebuie să ştim că geocentrismul antichităţii nu se referea atât la imobilitatea Pământului, nici la o situaţie preferenţială a planetei noastre în univers, ci mai ales centraliza atenţia asupra cadrului dat în care trăieşte omul, facându-1 pe acesta să surprindă fundamentul

" Ibidcm. p. 252

spiritual al realităţii văzute. Astfel Copernic arată că a întâlnit deja ideea rotirii Pământului în jurul unui foc central la Nicetas, Heraclides din Pont, la pitagoricianul Ekphanlos, precum şi la Martianus Capella. In manuscris se poate citi şi numele şters al lui Aristarh din Samos (secolul III i.e.n.) care după spusele Iui Arhimede în *Arenariul* ar fi vorbit de dubla mişcare dc revoluţie a Pământului: în junii său şi în jurul Soarelui. Menţionăm că *Arenariul* a fost publicat în 1544, iar Copernic a fost în posesia doctrinei lui cel puţin din 1514, după cum o dovedeşte lucrarea *Commentariolus.*

" Jean Burctla. op. cil. p. 21
" Ibidcm. p. 23

Apoi Platon în *Republica* subliniază rolul central al Soarelui, numindu-1 fiul Binelui suprem. La fel Aristotel, în tratatul *De caelo,* acordă un rol important Soarelui. Din punct dc vedere simbolistic putem vorbi de o preeminenţă a cerului faţă de terestru, a Soarelui faţă de Pământ. Astfel la nivelul hermeneuticii tradiţionale din cosmologie există un heliocentrism spiritual şi un geocentrism astronomic. Aceasta arată foarte clar că Pământul îşi are Cerul său, că realitatea materială îşi are un fundament spiritual.

La Platon nu putem vorbi de o cosmologie autonomă şi ştiinţifică, în sensul propriu al cuvântului. Găsim atât la Platon cât şi la Pitagora o viziune mistică asupra lumii. Lumea are o funcţie iconică şi ei nu îi este atribuită o semnificaţie simbolică, ulterioară realităţii transcendente. Cosmosul reprezintă manifestarea explicită a unei realităţi inteligibile. Aristotel, deşi pune bazele unei cosmologii ştiinţifice, el îşi ancorează fizica în metafizică.

Galileo Galilei nu revoluţionează atât astronomia cât fizica în implicaţiile ei cosmologice. Universul simbolic, cosmosul mitizal al viziunii tradiţionale este substituit de un univers desacralizat, autonomizat. Galilei nu a avut anvergura lui Copernic sau Kepler în astronomie, nici geniul lui Newton care a făcut o sintetiza între fizică şi astronomie, concretizată prin atracţia gravitaţională. Atunci cum a reuşit Galilei să devină simbolul ştiinţei moderne, fiind impus de asemenea în conştiinţa umanităţii ca o victimă a persecuţiei ştiinţei de către religie? Precizăm că sistemul copernican

" Ibidcm. p. 252

Ibidem, p. 55

se preda chiar în unele şcoli catolice. Amintim apoi că *De revolutionibus orbium coelestium* a fost dedicată unui Papă şi prefaţată de un cardinal. în 1533, cancelarul Johann Albrecht de Windmanstadt făcuse în faţa lui Clement VII o expunere a lucrării *Commentariolus,* iar Papa a fost încântat şi 1-a recompensat.[90] Dar Galilei devine copernican, numai după descoperirea lunetei şi el nu vrea decât să-şi confirme realismul lui fizic prin dovedirea valabilităţii teoriei lui Copcmic. Demersul lui astronomic se constituie într-o demonstraţie necesară realismului său fizic.

însă Galilei se străduieşte să impună teologiei şi Bisericii sistemul copernican. Ruptura lui Galilei faţă de Tradiţie intervine în momentul în care el vrea să impună o reprezentare unilaterală, omenească asupra lumii, substituind viziunea simbolică cu una autonomă, teologia cu ştiinţa empirică. Astfel nu mai putem vorbi dc o finalitate autentică a ştiinţei, de o teicologie ştiinţifică teonomă, ci de una autonomă. J&.-J

Pentru Galilei. experienţa devine factor fundamental in elaborarea legilor ştiinţifice ale naturii. Legile naturale nu mai sunt stabilite aprioric pentru a fi confirmate ulterior experimental, ci demersul se inversează: se pleacă de la experienţă la formularea legilor. In acest fel savantul are impresia că *el inventează legile din natură şi nu că redescoperă nişte legi date de Dumnezeu.* Se face trecerea de la calitativ la cantitativ, teleologia ştiinţifică reducân-du-se la orizontul limitat al lumii văzute.

Vom înţelege mai bine atenuarea substanţială a teleologici ştiinţifice la Galilei dacă vom urmări comparativ folosirea matematicii de către Galilei. respectiv Kepler. Foarte interesant este că deşi Kepler urmează lui Galilei. pentru el „progresul ştiinţific" nu îl face să renunţe la dimensiunea simbolică a cosmosului. Pentru Kepler matematicilc îşi păstrează o semantică intrinsecă, constituind o arhitectonică a lumii şi revelând raţiunea de a li a ordinii cosmice. In acest fel regăsim în concepţia matematică a Iui Kepler dimensiunea contemplativ-mistică a matematicii lui Pitagora. Galilei înţelege matematica în sensul cel mai profan şi mai modern. Pentru fizicianul italian, matematica nu este altceva decât un simplu instrument de operare, fiind lipsită de orice aspect semantic. .'gWÉfch

Folosirea matematicii de către Galilei ilustrează elocvent trecerea, în cadrul ştiinţei, de la teleologic Ia descriere, de la *de ce* Ia *cum* şi de la sens la nonsens. Realismul fizic al lui Galilei îl face pe acesta să fie interesat de funcţionalitatea lumii, nu de originea şi finalitatea ei. Astfel lumea este percepută ca un mecanism, insistându-se de acum mai mult pe aspectul pragmatic decât pe cel contemplativ.

Pentru Galilei „...ordinea lumii rămâne contingenţă, putând fi constatată şi descrisă; de explicat, însă, nu ai de ce s-o explici decât în funcţionalitatea ei. Inteligibilitatea interesează procesul, nu structura sau, altfel spus. ţine de ordinea lui *cum,* nu de lumea lui *de ce.* Demersul galilean implică în mod necesar următoarea axiomă: fizica, aplicată problemei sensului lumii, este absolut lipsită de sens. Lumea este ceea ce este. Să ne întrebăm prin urmare doar cum funcţionează. Iar răspunsul nu poate fi formulat decât în limbaj matematic...Nu numai că simbolismul cosmologic este (acut imposibil prin mecanismul fizicist, ci este făcut filosofic inutil, adică non-necesar, prin matematizarea galilcană a cunoaşterii. Problema sensului lumii este lovită de non-sens".[91]

Galilco Galilei. folosind luneta în explorarea universului trece *de la o cunoaştere intuitivă, predominant simbolică la una empirică, bazată pe datele obsenaţiei.* Primele lunete, se pare că apar la începutul secolului XVII. în Olanda, dar Galilei a avut ideea de a folosi luneta în astronomie pentru cercetarea astrelor. Era o lunetă care mărea de 20-30 de ori. suficient cât să-i permită observatorului să facă nişte descoperiri deosebite. Galilei a inventat şi el un nou tip de lunetă: aceasta avea ca obiectiv o lentilă convergentă, iar ca ocular o lentilă divergentă şi dădea o imagine dreaptă, nu răsturnată a unui obiect urmărit de la depanare. Cu ajutorul lunetei. Galilei a observat munţii de pe Lună. petele de pe Soare, 4 sateliţi ai Iui Jupiter.etc. Aceste date i-au permis să treacă de la sistemul ptolemaic al universului la cel copernican.

Galileo Galilei în lucrarea *Sidereus Nuncius.* face o adevărată apologie a telescopului. El se entuziasmează în mod deosebit în faţa acestui instrument şi crede cu multă tărie că, printr-o astfel de cercetare empirică, va putea smulge tainele universului. Putem spune că Galilei este într-adevăr întemeietorul ştiinţei instrumentale. De acum nu se va mai putea face ştiinţă fără să se ţină cont de dezvoltarea tehnicii. *Scopul ştiinţei va interfera cu cel al tehnicii, ştiinţa pierzându-şi aspectul teoretic,*

" **lbidcm.**p. ***W**

contemplativ al teleologiei sale. De acum teleologia ştiinţifică va fi impregnată de cea tehnică, fiind caracterizată de pragmatism şi empirism. aotfttitaar

Observăm orgoliul şi grandoarea savantului care crede că poate cuceri sensurile adânci ale cosmosului cu un instrument din rândurile scrise de Galilei: „In acest scurt tratat, propun privirilor şi reflexiilor tuturor observatorilor naturii lucruri grandioase: grandioase, desigur, prin propria lor strălucire şi noutate incomparabile, dar mai ales datorită instrumentului graţie căruia ni s-au arătat. Fără îndoială, e important să adăugăm la puzderia de stele fixe pe care oamenii le-au putut observa până acum cu ochiul liber alte nenumărate stele şi să oferim privirii spectacolul lor. ascuns mai înainte: numărul lor depăşeşte cu mai bine de zece ori pe cel al stelelor cunoscute altădată...Toate acestea au fost descoperite şi observate recent cu ajutorul instrumentului numit *perspicillum* (telescop) pe care l-am inventat unei iluminări prealabile a spiritului meu de către Graţia divină".[92]

în momentul când Galilei explorează universul cu telescopul, el renunţă la cunoaşterea simbolică a universului. Galilei îi ironizează pe cei care nu vor să privească prin telescop de frică să nu renunţe la nişte concepţii consacrate, care ar putea fi infirmate prin experienţă.

Fizica modernă se caracterizează, cum era de aşteptat, prin disoluţia cosmosului şi geometrizarea spaţiului. Aceste caracteristici pot fi rezumate în afirmaţia că ştiinţa a fost matematizată. Disoluţia cosmosului presupune înlocuirea unui univers finit cu o structură ierarhică bine stabilită, ce conferă armonie lumii cu un univers deschis, indefinit şi chiar infinit. E. Brehier în *Istoria filosofiei* remarcă faptul că Descartes eliberează fizica de obsesia cosmosului antic, adică de imaginea unor stări privilegiate care satisfăcea gustul nostru estetic. Nu mai există stări privilegiate, toate fiind echivalente.[93] Avem un univers lipsit de armonie, semnificaţie şi

Alexandre Koyni. op. cit. p. 75

intenţie.

Fizica modernă nu înseamnă o rectificare a ştiinţei tradiţionale, ci o schimbare din temelii a concepţiilor. Putem vorbi de o nouă paradigmă ştiinţifică. „Ceea ce aveau de tăcut fondatorii ştiinţei moderne, printre ei fiind Galilei, nu era o critică şi o combatere a unor teorii eronate şi deci corectarea şi înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul diferii. Trebuiau să distrugă o lume şi s-o înlocuiască cu alta. Trebuiau să reformeze strucuira intelectului nostru, să rcformuleze şi să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a existenţei, un nou concept al cunoaşterii, un nou concept al ştiinţei şi chiar să înlocuiască un punct de vedere atât de natural, acela al simţului comun, cu un altul care nu este deloc natural".[94]

Fizica antică bazată pc concepţia lui Aristotel afirma credinţa într-o natură calitativ determinată şi credinţa în cosmos. Fiecare lucru din univers îşi are locul său natural şi fiecare obiect are tendinţa de a se mişca natural către locul său.

Aristotel vedea vidul ca un mediu în care nu era posibilă mişcarea. Un corp din vid nu avea nici o raţiune de a se mişca. Geomctrizarea spaţiului va reduce dimensiunea teleologică a fizicii. „Spaţiul geometriei distruge în mod complet concepţia unei ordini cosmice; într-un spaţiu vid nu numai că nu există locuri naturale, nu există nici locuri în general...Vidul este un nonsens; şi a-1 plasa într-un nonsens este absurd...Fizicianul examinează lucruri reale, geometrul raţionează asupra abstracţiunilor. Ca urmare, susţine Aristotel. nimic nu poate fi mai periculos decât de a amesteca împreună geometria şi fizica, şi de a aplica metodele pur geometrice la studiul realităţii fizice".[95]

Am insistat ceva mai mult asupra impactului lui Galilei în impunerea modernităţii pentru a observa cu mai multă atenţie consecinţele cercetării lui în înţelegerea lumii şi pentru a depăşi o

[01] **F. Brchicr.** ***Hixtaire de la philosophic,*** **apud Ide Pârvu.** ***Arhnectotuca existenţei.*****Ed. Humanitu. Bucureşti, p. 187**

** Alexandre Koyrc. *Oaldei şi Platon.* apud Ilic Pârvu. *op* «#„ p. 168 •'ibidem. p. 174 imagine stalornicită care ii arată pe Galilei ca un savant martirizat de către o religie obscurantistă.

Precizăm că Galileo Galilei nu a suferit nici o ostilitate din partea cercurilor ecleziastice o bună perioadă de timp. Dimpotivă ei a fost format la o şcoală iezuită, apreciat şi susţinut de o suită de cardinali, printre care şi viitorul papă Urban al VUI-Iea. Disputa a început practic de la un eveniment lipsit de importanţă. Părintele Castelli, profesor de matematica la Pisa (postul în care Galilei şi-a început cariera) a fost invitat într-o seară la cină la curtea ducelui. Era în 1613. Mama ducelui, văduva Cristina de Lorena. brusc s-a interesat de noile planete (de fapt sateliţii lui Júpiter) descoperite de Galilei cu ajutorul telescopului. De faţă era şi un profesor de filosofie Boscaglia. Din dorinţa de a afla răspunsuri cât mai detaliate ducesa-mamă l-a provocat pe părintele Castelli, polemizând cu el şi aducând argumente din Sfânta Scriptură împotriva teoriei copernicanc. Boscaglia a avut o atitudine evazivă şi ambiguă. Atunci Galilei iritat de poziţia anonimului Boscaglia a răspuns prin două scrisori: prima intitulată *Scrisori catre Caste/li* şi a doua *Scrisoarea către marea ducesă Cristina.* Aceste scrisori au contribuit decisiv la condamnarea lui Copemic de către Biserica Romano-Catolică şi Ia decăderea lui Galilei.

In ele Galilei face referire la o anumită depăşire a competenţelor, la interpretarea greşită a Scripturii datorită preluării literale a afirmaţiilor scripturistice, la o imixtiune a teologici în ştiinţa, optând pentru o autonomie în demersul ştiinţific. Mai mult decât atât adevărurile descoperite pe cale ştiinţifică nu mai trebuiau puse Ia îndoială datorită unor prejudecăţi favorizate de o proastă înţelegere a mesajului religios revelat. Scrie Galilei: „Mă întreb dacă nu există un echivoc în nereuşita de a specifica virtuţile datorită cărora teologia a primit calificativul de regină. Ea ar fi putut justifica acest nume prin includerea obiectelor de studiu ale tuturor celorlalte ştiinţe, prin metode mai bune şi printr-o învăţătură mai profundă...Sau teologia ar putea fi regină deoarece se ocupă de un subiect care depăşeşte în demnitate toate subiectele celorlalte ştiinţe şi deoarece învăţăturile sale sunt divulgate în mod sublim. Eu nu cred însă că vreun teolog care se pricepe în alte ştiinţe ar pretinde lillul şi autoritalea de regină din primul motiv. Nici unul

dintre aceşti teologi nu va spune, cred cu, că geometria, astronomia, muzica şi medicina sunt mai bine reflectate în Biblie decât în cărţile lui Arhimede. Ptolemeu. Boelius. Gallen. Pare deci verosimil că titlul regal al ei este conferit teologiei în al doilea sens. adică datorită subiectului său şi transmiterii lui miraculoase, prin revelaţie divină, a concluziilor care altfel n-ar pute fi concepute de oameni, concluzii legale mai ales de obţinerea binecuvântării eterne. Să admilem deci că teologia este competentă în domeniul celei mai înalte contemplări divine, ocupând tronul regal al ştiinţelor prin propria demnilate. Dar, câştigând pe această cale cea mai înaltă autoritate, dacă teologia nu se coboară la speculaţiile mai joase şi mai umile şi nu are consideraţie pentru ele, deoarece nu sunt legate de binecuvântarea divină, atunci profesorii de teologie nu trebuie să-şi aroge autoritatea de a decide în controversele din profesiile pe care nu le-au studiat şi nici nu le-au practicat. Altfel, ar fi ca şi când un despot absolut, nefiind el însuşi nici medic, nici arhitect, dar ştiindu-se liber să ordone, s-ar apuca să administreze medicamente şi chiar să construiască după propriile-i capricii punând în grav pericol viaţa bieţilor săi pacienţi şi expunând edificiile la prăbuşire".[96]

Prin această concepţie Galilei surpă viziunea religioasă a lumii, universul constituit de el fiind unul exclusiv al savanţilor ce uzează de observaţii empirice, în care semnificaţiile şi simbolistica religioasă nu îşi mai au locul.

Galilco Galilei recurge la un truc foarte subtil care obligă autoritatea ecleziastică la un răspuns categoric. Până la el sistemul copernican, deşi în aparenţă contrar Sfintei Scripturi, nu era condamnat de autoritalea ecleziastică a vremii deoarece era văzut ca o ipoteză de lucru. Atâta timp cât acest sistem nu era impus ca literă de Evanghelie nu constituia un pericol real care să submineze autoritatea Bisericii. El, deşi nu avea o demonstraţie solidă şi clară

Anhur Koestler. <«p. cil. . p. **339**

pentru validarea evidentă a sistemului copcrnican, voia să-i confere acea autoritate indiscutabilă precum a Evangheliei. Pentru a-şi

realiza acest deziderat, dar evitând demonstraţia pe care nu o avea, Galilei foloseşte o subtilitate, obligând autoritatea Bisericii la o atitudine artificială şi exclusivistă.

El susţine: „Deoarece concluziile fizice corect demonstrate nu trebuie subordonate pasajelor biblice, ci. dimpotrivă, trebuie demonstrat că acestea din urmă nu interferează cu primele, atunci, înainte ca o propoziţie fizică să fie condamnată, trebuie să se arate că n-a fost riguros demonstrată iar acest lucru nu trebuie făcut de cei care susţin că propoziţia este adevărată, ci de cei care o consideră falsă. Această cerinţă pare foarte rezonabilă şi naturală, pentru că oamenii care cred că un argument este fals îi pot descoperi mult mai uşor greşelile decât oamenii care îl consideră adevărat şi final".[97]

Astfel Galilei nu mai este obligat să poarte povara demonstraţiei sistemului copemican, în schimb teologii sunt obligaţi să-1 infirme. Dacă ci nu reuşesc atunci Sfânta Scriptură trebuie reinterpretată. Avem aici două mutaţii de mare anvergură, care au contribuit la desacralizarea viziunii asupra cosmosului, a lumii. Prima mutaţie constă în impunerea unui demers similar în Biserică cu cel ştiinţific, o aceeaşi metodologie care diminuează substanţial viziunea duhovnicească, simbolică asupra lumii. Demonstraţia teologică trebuie să fie analitică, eminamente argumentată raţionalist, fară imixtiuni simbolice sau cu încărcătură religioasă. A doua mutaţie o reprezintă erodarea mesajului Revelaţiei prin impunerea unei scheme concordiste ce reclamă echivalarea textului Sfintei Scripturi cu teoria ştiinţifică. Dacă teoria ştiinţifică nu poate fi infirmată de Biserică printr-o demonstraţie solidă, făcută nu după canoanele Bisericii ci după cele ale ştiinţei, atunci respectiva teorie va obliga la o reevaluare şi reconsiderare a Sfintei Scripturi. Astfel, mesajul Revelaţiei nu mai este înţeles din perspectivă duhovnicească ci prin prisma unei viziuni ştiinţifice autonome. Cosmosul nu mai este centrat în Dumnezeu ci în omul autonom de

" Ibidcm. p 340

Dumnezeu.

In aceste scrisori Galilei evită orice discuţie astronomică sau fizică a teoriei lui Copernic. El Iasă impresia că sistemul copcrnican

este indiscutabil şi obligă Biserica Ia o atitudine tranşantă faţă de acest sistem, în caz de ncasumare, cerând imperativ o demonstrare cvasiraţionalistă care să justifice refuzul. Astfel. Galilei deşi pledează pentru o autonomie dusă până la separare între teologie şi ştiinţă, violentează puternic autoritatea Biserici, având o imixtiune substanţială în teologie, obligând Biserica la recunoaşterea unui sistem propus de ştiinţă, fără să existe totuşi o demonstraţie certă a acestuia.

Mai mult decât atât, perseverând în atitudinea lui orgolioasă (e cunoscut şi nu e cazul să mai comentăm în rândurile de faţă orgoliul şi felul arogant de a fi a lui Galilei), Galileo Galilei nu a vrut să recunoască la contemporanii lui vreun progres în astronomie şi astfel devenea şi mai ridicol în pretenţiile lui. Din punct de vedere al concordanţei cu realitatea fizică Kepler făcuse un progres în teorie faţă de Copernic. Galilei fără să ţină cont de acest lucru, continua să pretindă o identitate a realităţii fizice cu sistemul copernican (lucru de care nici Copernic nu era convins), acest lucru nefiind riguros demonstrat.

Cardinalul Robert Bellarmino (beatificat în 1923 şi sanctificat în 1930) era Generalul Ordinului Iezuit. Cenzorul Sfanţului Oficiu şi cel mai recunoscut teolog al Apusului creştin de atunci. Faţă dc atitudinea lui Galilei, uneori exacerbată şi deformată de unii reprezentanţi ai Bisericii, cardinalul Bellarmino a procedai cu tact. I-a trimis lui Galilei o scrisoare foarte abilă, în care cu multă măiestrie îl obliga pe Galilei la două variante: fie să demonstreze valabilitatea sistemului copernican, fie să-i recunoască statutul ipotetic. Ca să scape de această dilemă Galilei a optat pentru o soluţie specifică modului său arogant de a fi. El a pretins că deţine demonstraţia cerută dar nu o face publică datorită incapacităţii oponenţilor săi care erau prea proşti s-o înţeleagă. într-o scrisoare trimisă cardinalului Dini, Galilei scria: „Pentru mine cea mai sigură şi mai rapidă cale de a demonstra că poziţia Iui Copernic nu este contrară Scripturii ar fi să dau o mulţime de demonstraţii că modelul este corect şi opinia contrară nu poate fi nicidecum susţinută atunci, deoarece două adevăruri nu se pot contrazice între ele, acesta şi Biblia trebuie să se armonizeze. Dar cum pot eu să fac aşa ceva, tară să-mi pierd timpul, dacă aceşti peripatetici care trebuie convinşi se

arată incapabili să urmărească până şi cel mai simplu şi mai uşor de înţeles dintre argumente?".[98]

Conflictul s-a estompat prin decretul Sfanţului Oficiu din 23 februarie 1616. care recunoştea doar statutul ipotetic al sistemului copernican. Conflictul reîncepe prin publicarea în 1623 de către Galilei a faimosului // *Saggiatore.* Furios că părintele iezuit Horalio Grassi de la Collegium Romanum nu i-a recunoscut lui Galilei prioritatea în studiul cometelor. Galilei îl atacă pe iezuit printr-un articol intitulat *Discurs despre comete,* semnat de un fost elev de-al său. Mărio Guiducci. Grassi răspunde prin pamfletul *Balanţa astronomică şi filosofică* prin care îl atacă pe Galilei. Acesta publică astfel // *Saggiatore.* în această lucrare se observă evident orgoliul exclusivist al lui Galilei. El mărturisea cu emfază: .,N-aveţi ce face,dacă mi-a fost dat numai mie singur să descopăr toate fenomenele noi din cer. şi nimănui altcuiva. Acesta este adevărul pe care nu-l pot suprima nici răutatea, nici invidia"."[9]

Fără a intra în amănuntele conflictului lui Galilei cu autorităţile eclesiastice, menţionăm doar că în mod evident atitudinea lipsită de tact a lui Galilei a *precipitat divorţul dintre credinţă şi ştiinţă,* a impus viziunea unui cosmos lipsit de semnificaţie sacră, a unui univers fară semantică, sărăcit de prezenţa lui Dumnezeu în el.

Eşecul noii viziuni cosmologice impuse de ştiinţa modernă ce demonta o reprezentare simbolică-religioasă a universului se concretiza printr-o frustrare intelectuală dublată de o sărăcire spirituală. Unilateralitatea de asumare a cosmosului de către om. accentuată de acum înainte, va perverti vocaţia autentică atât a

*** Ibicfcm, p. 339**
" Ibidcm. p. 363

teologici cât şi a ştiinţei. Mai mult decât atât era vădită accentuarea unei separări între Creator şi creaţie, o lipsă de semnificaţie şi finalitate a cosmosului, o pierdere a orientării cosmosului şi a omului către cer ce denota o distrugere a ierarhiei autentice a valorilor şi o echidistanţă neutră atât în axiologia spirituală cât şi în ştiinţele naturii. „Filosofia naftirii a devenit etic neutră, iar

adjectivul *orb* predilect pentru acţiunea legii morale. Ierarhia spaţiu-spirit a fost înlocuită de continuumul spaţiu-timp. Ca rezultat destinul omului nu mai era determinat de sus d o înţelepciune şi o voinţă supraumane, ci de jos de formaţiuni subumane: glande, gene. atomi sau unde de probabilitate. Această deplasare a sediului destinului a fost decisivă. Atâta timp cât opera de pe un nivel ierarhic mai înalt decât al omului însuşi, destinul nu numai că i-a modelat soarta, dar i-a ghidat şi conştiinţa şi i-a impregnat lumea cu sens şi valoare. Noii stăpâni ai destinului uman erau plasaţi acum mai jos pe scară decât fiinţa pe care o controlau; aceştia îi puteau determina soarta, dar nu-i puteau oferi o îndrumare morală şi nici valori şi înţeles. Dacă o marionetă a lui Dumnezeu este o figură tragică, o marionetă legată de cromozomii proprii este grotească".[100]

într-o lume ca a noastră, în care forţa tehnologici reuneşte creşterea forţei fizice cu scăderea forţei spirituale, pentru a fi capabili să regăsim o viziune unificatoare despre un cosmos centrat în Dumnezeu şi pentru a reuşi să redescoperim semnificaţia adâncă a lumii în care trăim ce ne trimite la Creatorul ei. e obligatoriu să depăşim convingerea că o teorie veridică despre univers poate fi impusă exclusiv prin observaţiile experimentale cuantificate de aparatură oricât de perfecţionată ar fi aceasta. Dedublarea gândirii umane, subjugate de forţa mitului tehnologiei invincibile contemporane poate fi evitată ţinând cont de erorile celebrilor oameni ce şi-au consacrat o bună parte din viaţa lor înţelegerii tainelor universului. „Cadranele de pe mesele noastre de laborator se transformă într-o altă versiune a umbrelor din peşteră.

Ibidem, p. 419

Supunerea noastră hipnotică faţă dc aspectele numerice ale realităţii nc-a tocit capacitatea de a recepta valorile morale non-cantitative, iar etica rezultantă, concretizată prin expresia *scopul scuză mijloacele* poate constitui factorul major al eşecurilor noastre. Inversând raportul, exemplul obsesiei Iui Platon cu sferele perfecte, ale săgeţii lui Aristotel, propulsată de aerul înconjurător, cele 48 de epicicluri ale lui Copernic şi laşitatea sa morală, mania grandorii lui Tycho, spiţele solare ale lui Keplcr. trucurile cu adevărul ale lui Galilei şi sufletul pituitar născocit de Descartes pot avea ca efect trezirea la realitate a adoratorilor noului Baal, ducând la depăşirea vidului moral guvernat de un creier electronic".[101]

Dacă vom avea puterea să ne asumăm delicateţea celui care nu are pretenţia că deţine adevărul absolut, chiar atunci când este favorizat de o tehnică şi tehnologie de neimaginal în nici o alta perioadă a istoriei umane, vom reuşi să trăim bucuria ineditului creaţiei, vom contempla cu uimire şi sfială raţiunile dumnezeieşti şi ascunse ale lumii, izbăviţi de orgoliul mutilant ce ne condamnă la o viziune fragmentară a universului.

Adevărata mizâ a revoluţiei galileene constă în contribuţia esenţială în distrugerea mitocosmosului. Dacă în viziunea platoniciană. care separa lumea sensibilă de cea inteligibilă, exista totuşi posibilitatea unei pătrunderi a adevărului lumii sensibile prin contemplarea arhetipurilor din lumea inteligibilă, revoluţia galileeană înlătură simbolul şi cu aceasta universul este redus la o simplă întindere ce anulează ontologia simbolului. ..în mitocosmosul platonician, deficienţa ontologică a lumii sensibile este răscumpărată prin realitatea lui *topos noetos.* Nu-i încă totul pierdut. Există o mântuire cosmică şi obiectivă. Nu s-a rostit încă ultimul cuvânt în tragi-comedia universului. Dar în universul galileo-cartezian totul este spus, totul este desăvârşit, totul este prezent, prezent la nestărşit. Cât vezi cu ochii, nu există decât desfăşurarea unei întinderi nesfârşite, fără mister şi fără profunzime ontologică; spaţiu şi mereu spaţiu. Iar în spaţiul acesta.

Ibidein, p. 421

iremediabil falsificat, aparenţa înşelătoare a decorului nu ascunde decât un alt decor pe care totuşi nu-l vom vedea niciodată...Concepţia galileeană ne prezintă o realitate cosmică, închisa pentru totdeauna asupră-şi, despicată pentru totdeauna în două, o lume lipsită de speranţa unei mântuiri cosmice, un infern, înţelegem, de ce o astfel de lume este radical destructiva pentru orice simbolism, deoarece simbolul sacru este mântuirea lumii. Nu numai că o salvează din contingenţă spaţio-temporală, de ordonarea ei în multiciplitatea indefinită, conferindu-i raţiune de a fi şi unitate ca rostire a lui Dumnezeu şi prezenţificare a invizibilului, dar o salvează şi din fenomenalitatea ei, o mântuire de iluzia ei specular revelând caracterul iconic al aparenţelor şi, în acelaşi timp. semnificând modelul lor inteligibil".[1]

Reluând titlul lui Koyre, universul antic, medieval nu este închis decât pentru lumea post-galileană. el este infinit dar calitativ şi deschis spre o perspectivă de aprofundare a lumii dar pe calea simbolurilor, pe când universul deschis al modernilor e infinit cantitativ şi golit de orice deschidere reală.

Mutaţia culturală produsă în sufletul european de distrugerea mitocosmosului este de anvergură. *Trecerea de la calitativ la cantitativ distruge simbolul.* „Deschiderea spaţiului cosmic este fundamental corelativă reducerii lumii la întinderea geometrică, adică închiderii ei ontologice. Invers, închiderea spaţială a lumii antice şi medievale este corelata unei ilimitări ontologice, pentru că ordinea lucrurilor este misterios alipită ordinii divine pe care o simbolizează...Ştiinţa galileană poate să ofere mult şi bine privirilor noastre beţia unei nelimitate întinderi, căci subconştientul colectiv nu se lasă amăgit. El resimte deschiderea drept o pierdere, iar creşterea drept o nălucire. Când voieşte să rostească aceste întâmplări, limbajul capătă chip mincinos; nu vorbeam odinioară cu un entuziasm, astăzi dement, despre cucerirea spaţiului? Ca şi cum spaţiul ar putea fi cucerit! Cucerirea spaţială nu înseamnă cine ştie ce câştig pentru omenire. Ea este (dincolo de utilitatea ei

*** Jean** Mordía, **op. cil.. p. 68**

tehnică ori militară) o mare înfrângere, cum sunt Unite acţiunile zadarnice. Căci omul, în realitatea lui spirituală, este mai mare decât spaţiul, iar pentru a-I învinge îi este de ajuns să intre în el însuşi. Dar pierde secretul căii interioare din clipa-n care pretinde că înfruntă exterioritatea universului. Pentru că atunci ea este cea carc-l cucereşte definitiv".[103]

Concepţia mecanicistă s-a impus folosind rezultatele fizicii newtoniene, dar extrapolându-le şi interpunându-lc într-o nouă filosofie, o nouă reprezentare a lumii străină de cea descrisă de savantul englez. „Dumnezeul puternic şi activ al lui Newton, care guverna efectiv universul după libera Sa voinţă şi după decizia Sa. devine astfel succesiv, în cursul unei evoluţii rapide, o forţă conservatoare, o *mtelligeniia extra-mwulana,* un Dumnezeu leneş...Universul infinit al noii cosmologii, infinit în durată ca şi în întindere, în care materia eternă se mişcă fară scop şi fără plan în spaţiul etern, după legi eterne şi necesare, moştenise ceva din toate atributele ontologice ale lui Dumnezeu. Dar numai din acestea: cât despre celelalte, părăsind lumea. Dumnezeu Ic-a luai CU ET.[104]

2.4. Deismul

în concluzia acestui subcapitol vom evidenţia firul roşu al unei teologii care a favorizat dezvoltarea unei cosmologii autonome, distanţate de o viziune simbolică a lumii ce să afirme tară echivoc, relaţia internă dintre Dumnezeu şi cosmos, punctând totodată consecinţele

[m] Ibidem. p. 81
[104] Arthur Kocsilcr. op. cit., p. 214

practice ale cosmologiei deiste. Asistăm astăzi la un pronunţat fenomen de secularizare, în care omul încearcă să elimine sacrul din viaţa lui cotidiană, dominată de valori trecătoare în dauna celor spirituale. Observăm cu stupoare cum ierarhia de valori este inversată şi cum anomalii dintre cele mai grave intră în sfera firescului. Ne punem întrebarea, oare care să fie cauzele pentru care astăzi trăim acest proces de degradare progresivă a spiritualităţii umane, de denaturare a conştiinţei omului, chiar dacă această stare de lucruri se vrea marcată de o civilizaţie tehnică şi scientistă orbitoare ?

Această situaţie în care omul se substituie tot mai mult lui Dumnezeu şi îşi făureşte o lume şi un mod de viaţă după legile lui şi nu după cele divine, derivă dintr-o cosmologie autonomă, în care omul, chiar dacă-şi proclamă credinţa în Dumnezeu, îl alungă şi-L izolează într-o transcendenţă inaccesibilă.

Această concepţie prin care omul îşi afirmă credinţa într-un Dumnezeu care a creat universul, dar apoi S-a retras, izolându-se de om şi de lume, un Dumnezeu care nu mai este proniator, se numeşte *deism*. Deismul a confundat transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa Lui în creaţie .

în continuare vom analiza pe scurt germenii acestei cosmologii, felul cum ea s-a dezvoltat şi a căpătat noi valenţe în timp şi consecinţele practice ale acestei cosmologii, cu care se confruntă lumea actuală.

Dualismul filosofiei antice, opoziţia dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă a fost preluat în Apus de Fericitul Augustin. Un teolog protestant, bun cunoscător al celor două mari tradiţii creştine, Thomas Torrence arată

clar şi fară echivoc că dualismul cultural al filosofici elenistice dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă a fost reintrodus în creştinismul apusean de Fericitul Augustin şi a afectat de atunci întreg creştinismul apusean.

Fericitul Augustin a elaborat în doctrina lui teoria despre raţiunile seminale din creaţie, dar care sunt nişte efecte exterioare faţă de Dumnezeu şi care autonomizează lumea în raport cu Dumnezeu. El declară în mod expres că „...aşa după cum în seminţe se găseşte invizibil tot ce va constitui arborele, tot astfel lumea conţine în ea însăşi tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci şi alte fiinţe pe care Dumnezeu

Pr. Prof Dumitru Popcscu. *Ortodoxie şi contemporaneifate.* Editura Diogcnc. Bucureşti. 1995.

le-a produs în potentă ca într-o cauză a lor."[105]

Viziunea Fericitului Augustin era una exterioară, juridică, lipsită de dinamica interioară a concepţiei răsăritene despre Dumnezeu şi lume. El nu a cunoscut limba greacă pentru a aprofunda pe Părinţii răsăriteni şi a fost influenţat de gândirea juridică a lui Cicero, Tertulian, Ambrozie al Milanului. El „a transferat exigenţele unei cunoaşteri sigure: aşa cum legile statului circumscriu asigurarea obiectivă şi eficientă a ordinii sociale, tot aşa şi circumscrierea definitivă, inevitabil schematică dar unanim acceptata a adevărului asigură caracterul obiectiv al cunoaşterii, constituie un fel de drept al adevărului" .[106]

Gândirea augustiniană a fost preluată de franci, care, sub conducerea lui Carul cel Mare, au înfiinţat în Apus imperiul

Carolingian. Carol cel Mare, în ambiţia lui de a realiza un al doilea Imperiu Roman in Apus, a ţinut să impună o gândire diferită de cea a Răsăritului. în acest fel este preluată şi confirmată învăţătura Fericitului Augustin.

într-o a doua fază, scolastica - teologia de şcoală - este aceea care, accentuând mult pe raţiunea umană, face o disociere intre teologie şi spiritualitate, între sistemele teoretice şi viaţa trăită. Viaţa religioasă este tot mai mult secătuită şi Dumnezeu cu greu se mai simte trăit în existenţa cotidiană a oamenilor. In scolastică se accentuează trecerea de la eclesial la religios, de la viaţa comunitara din Biserică la un individualism religios care-l închide pe om faţă de ceilalţi semeni şi-l autonomizează faţă de Dumnezeu. Arta din acea vreme oglindeşte foarte clar această trecere (este vorba de stilurile de arhitectură, de pictură, etc.). „Atunci când în secolul al XIII-lea, iconografia bisericească este părăsita definitiv de dragul picturii religioase (care hrănea simţămintele individuale şi producea emoţii religioase individuale), este iarăşi eviden» că acest fapt reflectă o transformare a modului de înţelegere a vieţii şi a lumii." [107]

Teologia scolastică a preluat ideca despre raţiunile seminale întâlnită la Fericitul Augustin, numai că de această dată, sub

'"Cbnslos Ytnnaras, *Abecedarul credinfet.* Editura Uizanlină. Bucureşli. !*>96, p. 191
[107] Ibidem. p.193

influenta aristotelică, le-a prezentat ca pc nişte cauze secunde care scot în evidenţă şi mai mult caracterul autonom al universului faţă de Creatorul Său.

Fericitul Augustin vede în idei raţiunile care îşi au originea în fiinţa lui Dumnezeu; creează o separare netă între Dumnezeu ca esenţă pură şi lumina creată ca o cauză exterioară şi determinare a esenţei. Această învăţătură a fost precizată în mod clar mai apoi de Toma de Aquino. Acesta sub influenţa lui Aristotel ÎI vede pe Dumnezeu ca un *movens imobile* (motor nemişcat); Dumnezeu este esenţă pură şi total inaccesibil omului. Această concepţie a plasării ideilor divine în fiinţa Iui Dumnezeu ne conduce la două variante exclusiviste. Pe de o parte introducând ideile în fiinţa lui Dumnezeu, acestea capătă un caracter ideatic, asemănător lumii inteligibile a lui Platon, care în dualismul său separa lumea inteligibilă de cea

sensibilă, ajungând deci la o concepţie deistă. Pe de altă parte, creaţia îşi va afla rădăcina ontologică în fiinţa divină, rezultând o doctrină panteistă.

Jcan Scott Erigcna este cel care are un sistem teologic în care găsim atât elemente apusene cât si răsăritene. Acesta vrea să împace viziunea răsăriteană care plasează ideile divine în afara fiinţei lui Dumnezeu cu cea a Fericitului Augustin, în care ideile divine capătă substanţialitate, prin ancorarea lor în centrul fiinţei lui Dumnezeu. EI „...îşi reprezintă ideile divine ca pc nişte creaturi, ca fiind primele principii create, prin care Dumnezeu creează Universul (natura creata creans). Ca şi răsăritenii, el aşează ideile în afara fiinţei divine, dar în acelaşi timp vrea să păstreze cu Fericitul Augustin caracterul lor substanţial, ele devin astfel primele esenţe create."[108] Erigcna a rămas tributar augustinismului, nereuşind să vadă în ideile divine voinţele creatoare ale lui Dumnezeu.

In Evul Mediu, filosofia şi teologia scolastică, printr-un raţionalism exagerat ajung să-şi formeze sisteme în care Dumnezeu este redus la o simplă idee abstractă, viaţa religioasă este

Vladimir Lossky. *Ttutogia mutica a Bisericii tie Răsărit.* Editura Anastasia. Bucure>ti. p 126

distorsionată de tot felul de concepte. Descartes este cel care a avut un rol decisiv în impunerea raţionalismului şi a dcismului. Gândirea lui se plasează într-un sistem de referinţă în care se face o separare categorică între subiectul cunoscător şi obiectul dc cunoscut. Filosofia lui este dominată de mecanicism, de norme stricte şi rigide, în care Dumnezeu este izolat în transcendent; El este centrul Universului, fiind Cauză Primă, dar apoi se retrage din lume şi aceasta funcţionează ca un ceas, dotat cu multiple mecanisme.

La Fontaine, sub influenţa filosofici cartesiene precizează într-un mod plastic funcţionarea Universului ca o maşină, în care Dumnezeu nu mai are ce căuta;

„Astfel ceasu-acesta, rătăcitor etern
Ce merge far' de ţintă, egal cu pasul tern.
îndrăzniţi a-l deschide, lăuntrul să-i citiţi
Veţi învăţa cu-o rotiţă un spirit să-nlocuiţi
Căci cea dintâi rotiţă o mişcă pe-următoarea,
A treia, la rându-i îşi-aştcaptă mişcarea

Şi ceasul cuminte sună deşteptarea." [109]

O astfel de teologie este caracterizată de un determinism mecanic, de o izolare între cauză şi efect.

Dcismul lui René Descartes „...rezultă din dorinţa filosofici de „a locui" cu întregul teatru cosmic, cu maşinăria lui cu tot, într-o lume fără consistenţă, în interiorul unui Univers vizibil, care este pură exterioritate şi realitate unică."[110]

Descartes autonomizează cosmosul. Universul cartesian este „...redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime destaşurat înaintea noastră, partes extra partes, mecanică demontabilă şi demontată, fară rest şi fară mistere, fară interioritate, limita sa este pretutindeni şi centrul său nicăieri." [111]

[IW] La Fonlainc. Jean Burella, op. cil.. p.66
"° Ibidem.-p.67 '"Ibidem, p.74

Lumea este închisă în ea însăşi, este un cadavru cosmic; avem un Univers care se pierde tăcut într-o infinitate a spaţiului şi în care lucrurile nu-şi mai au sens.

Descartes, reducând ştiinţa la aspectele geometriei pure, a negat orice urmă a prezenţei lui Dumnezeu în creaţie, singurul vestigiu rămânând sufletul înţeles ca spirit pur şi detaşat de toate lucrurile din creaţie. Urmând acest raţionament, Descartes va identifica spaţiul cu materia. Lumea cartesiană a fost deci redusă la întindere. Spaţiul nu e o entitate distinctă pe materia care îl umple: „Spaţiul sau locul interior şi corpul care e conţinuf în acest spaţiu nu sunt diferite decât graţie gândirii noastre. Căci într-adevăr aceeaşi întindere în lungime, lăţime şi adâncime care constituie spaţiul, constituie şi corpul".[112]

In această perspectivă vidul profesat de fiosofii Lucreţiu şi Democrit este contestat nu doar din punct de vedere fizic, cum o făceau respectivii filosofi antici, ci în mod esenţial. Este o imposibilitate ca o astfel de realitate să existe în sine. Ceea ce noi numim *vid* este o întindere umplută de o materie subtilă pe care noi nu o percepem deocamdată.

Identificând materia cu spaţiul, Descartes arată că atributele specifice spaţiului ca întindere nu se pot referi la neant în sine, la ceva ce nu există ci la materia subtilă insezizabilă pentru simţurile noastre. Ca urmare vidul nu există: „Nu poate exista nici un vid în sensul în care iau filosofii acest cuvânt, adică un spaţiu unde nu se află deloc substanţă, şi este evident că nu există deloc în univers un asemenea spaţiu pentru că extensiunea spaţiului nu diferă de extensiunea corpului".[113]

Prin faptul că materia este identificată cu spaţiul se asigură uniformitatea lumii. Spaţiul omogen al geometriei euclidiene poate fi imaginat inclusiv dincolo de orice stele. Descartes se fereşte totuşi să atribuie infinitate lumii el o numeşte ca fiind indefinită. Dacă spaţiul euclidian nu poate fi limitat, la fel materia lumii, identică cu acest spaţiu, rămâne indefinită. Acum opoziţia dintre

Alexandre Koyrc. ***De la lumea închisă la universul infinit,*** p. **82**

[1,1] ibidem. p. 83

cer şi pământ, dintre lumea celestă şi cea terestră nu-şi mai au sensul, pentru că planetele şi stelele, fiind tăcute din aceeaşi materie, unificarea şi uniformizarea universului devine ceva de Ia sine înţeles.

I

Dcscartcs subliniază această idee: „Mai ştim că această lume. sau materia întinsă care compune universul, nu arc limite pentru că, oriunde am vrea să Ic presupunem, putem încă imagina dincolo spaţii indefinit întinse, pe care nu doar le imaginăm, dar le şi concepem a fi aşa cum Ie imaginăm; astfel încât ele conţin un corp indefinit întins, deoarece ideea de întindere pe care o concepem indiferent în ce spaţiu este adevărata idee de corp pe care trebuie s-o avem...Nu e greu de afirmat din toate acestea că pământul şi cerurile sunt făcute din aceeaşi materie; şi că, şi în cazul în care ar exista o infinitate de lumi, ele ar fi făcute tot din această materie"^ " Iteăffoti

Renaşterea este fenomenul care îl întoarce pe om la valorile antice ale păgânismului, când omul se autonomizează şi mai mult în raport cu Dumnezeu. Cultura capătă un caracter antropocentrist, punându-1 pe om în centrul ei, pierzând caracterul ci tcoccntric. Se proliferează un umanism despărţit de Dumnezeu şi separat de

Biserică. Exaltarea condiţiei umane, dar tară a nimici cu totul credinţa într-un Dumnezeu Creator, capătă o nouă dimensiune. Creând lumea. Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului şi prin acţiunile omului, văzut ca dumnezeu pe Pământ, se săvârşeşte opera sa creatoare de istorie şi civilizaţie. Dar apoteoza omului, tendinţă caracteristică umaniştilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreştin şi hermetism.

în numele unor idei progresiste din filosofia iluministă, ulterioară celei din Renaştere şi pregătită de aceasta, concepţia mecanicistă despre Univers este amplificată.

Jean Jacques Rousseau are o părere maşinistă despre Univers şi chiar despre fiinţele vii. El vorbeşte despre animal-maşină şi om-maşină. în această perioadă apare o carte intitulată *Omul-maşină.* scrisă de La Mettric. „In sistemul lumii eu citesc o ordine care nu se dezminte niciodată, o ordine mecanică şi finalizată de vreme ce, în faţa acestui ceas deschis, care este lumea, admir lucrătorul în tainele sale şi sunt sigur că toate aceste rotiţe nu concentrează împreună decât pentru un scop de care îmi este imposibil să-mi dau seama." [115]

Rousseau îl taxează atât pe om cât şi pe animal, tot ca pe o maşină. In acest fel omul nu mai are nevoie de intervenţia lui Dumnezeu în viaţa lui. El este scos din creaţie. Legile după care funcţionează Universul îşi au cauza în natură, nu în Dumnezeu, Creatorul şi Proniatorul ei. „In orice animal văd o maşină căreia naUira I-a dat simţuri pentru a se încărca cu ea însăşi... Exact aceleaşi lucruri le întrezăresc în maşina umană cu diferenţa că operaţiile fiarei Ic împlineşte natura, pe când omul concură ca agent liber Ia realizarea propriilor acte." [116]

Iluminismul pregăteşte Revoluţia franceză din 1789. Este un episod în istorie care ulterior s-a prezentat ca având un rol benefic şi progresist pentru omenire, dar care în realitate a avut consecinţe nefaste pentru umanitate. Făcută cu o violenţă ieşită din comun, care a dus la atâtea masacre. Revoluţia franceză a dus la secularizarea societăţii, la despărţirea Bisericii de stat şi la o independenţă a omului de Dumnezeu. Religia este acum înlocuită din domeniul public, ea se reduce la individ şi în locul ei este pusă ştiinţa. Zeiţa raţiunii este întronată în persoana unei prostituate pe altarele

Bisericii. Omul nu mai vrea să ştie de cler. de Biserică, de Dumnezeu. Religia devine o problemă personală a fiecărui om.

Omul se izolează de Dumnezeu într-o cultură autonomă, dominată de un determinism cosmologic care a transformat lumea într-o maşină. Christian Wolf, gânditor iluminist, a înlocuit vechea imagine organică a lumii cu imaginea lumii ca maşină, care a devenit fundament al unei noi filosofii şi teologii iluministe a naturii. b *L'' \ ''>'

[1]" Jean Uorclla, op. cit., p. 130
""Ibidem. p 130

Dumnezeu nu este văzut ca Proniator; El nu intervine in creaţie, este socotit ca un motor care dă lumii un prim impuls iniţial pentru ca aceasta să se pună în mişcare. Dumnezeu rămâne într-o transcendenţă inaccesibilă, care pierde orice legătură cu Universul creat.

De la teocentrism se trece la antropocentrism, unde omul nu mai are nevoie de Dumnezeu. Laplace, fiind întrebat de Napoleon ce loc ocupă în sistemul său de gândire Dumnezeu, a răspuns că in sistemul său nu are nevoie de Dumnezeu.

„Gânditorii iluminişti vorbeau de epoca lor ca de o epocă a raţiunii, şi prin raţiune înţelegem în mod esenţial acele forţe analitice şi matematice prin care omul poate ajunge la o înţelegere completă a realităţii în toate formele şi să devină astfel stăpânul deplin al naturii. Nu mai era loc pentru miracole sau intervenţii divine prin providenţă ca o'categorie a explicării. Dumnezeu mai putea fi conceput în sens deist, ca ultim Autor al tuturor lucrurilor, dar nu mai era nevoie să cunoşti pe Autor personal ca să citeşti cartea naturii." [117]

Deismul a lovit în credinţa creştină şi a premers acutul fenomen de secularizare din zilele noastre.

Vom aborda, în continuare, foarte pe scurt pe câţiva gânditori, care au contribuit la autonomizarea omului, la izolarea lui de Dumnezeu.

Astfel Kant. prin epistemologia lui duce la autonomizarea raţiunii umane, păstrează dualismul care introduce o separare între inteligibil şi sensibil. Epistemologia kantiană se află la originea tuturor concepţiilor subiectiviste despre om şi lume, care s-au

perindat una după alta pe firmamentul filosofiei umane, dezvoltând o încredere nemărginită în puterea omului care a uitat de Dumnezeu.

Kant se înscrie pe orbita gândirii iluministe. El îl îndeamnă pe om la o cunoaştere raţională, autonomizează creaţia prin conceptul de *lucru în sine*. Separaţia lui dintre noumena şi

"" **Pr Prof. Dumitru Popcscu.** ***Teologie şi cultură.*** **tIMBOR. Bucureşti. 1993. p.68**

phenoumena este prea netă, mergând până la opoziţie şi contribuind astfel la întărirea deismului, la alungarea Dumnezeului celui viu într-un plan absolut transcendent. „ Immanuel Kant a definit esenţa iluminismului într-o sintagmă care a rămas celebră până astăzi: Saper aude - îndrăzneşte să cunoşti. Secolul luminilor a acceptat această provocare şi de atunci până astăzi, cu toată schimbarea intervenită in filosofia ştiinţei, sintagma kantiană defineşte principala încredere a culturii apusene."

Intervenţia supranaturalului în natural este considerată o violare de neadmis şi astfel s-au pus bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficienţă imanentistă, cu tot cortegiul de consecinţe negative pentru viaţa lui morală. Autonomizarea omului şi caracterul antropocentric al culturii sale este mai pregnant scos la iveală în filosofia lui Feuerbach: „...câtă valoare are omul, tot atât valorează şi Dumnezeu, nimic mai mult. Conştiinţa de Dumnezeu este conştiinţa de sine a omului. Cunoşti omul după Dumnezeul lui şi invers, îl cunoşti pe Dumnezeu după om..."[U9]Astfel Dumnezeu este redus la om, omul devine zeul omului, este închis pe orizontala existenţei şi nu mai poate spera la verticalitate.

Pozitivismul secolului al XlX-lea, promovat de Auguste Comte, încrederea nelimitată a omului în ştiinţă, îl fac pe om să se creadă stăpânul universului şi că-şi poate explica totul fară Dumnezeu. In acest secol se vor dezvolta concepţii care vor să înlăture cu totul chiar numai ideea de Dumnezeu din viaţa omului. Religia este privită ca ceva retrograd şi o frână în calea ştiinţei. Materia este suprema realitate şi ea suferă o devenire doar în lumea imanentă. Materialismul ridică la mare înălţime cunoaşterea materiei, şi aruncă pe Dumnezeu şi religia la groapa cu gunoi a istoriei. In *Ideologia germană* (1846), Marx caută să convingă şi să

se convingă că religia nu există. Pentru marea masă, - adică pentru proletariat - nu există aceste reprezentări teoretice, deci, din

Idem. ***Ortodoxie şi contemporaneitate,*** **p. \ 48**
'" Jean Borella, op. cit. , p.147

perspectiva maselor, ele n-au de ce să fie distruse. întrucât nici n-au existat vreodată.

In urma acestui raţionalism exagerat, în care Dumnezeu nu mai este decât o noţiune abstractă, se ajunge la acel strigăt disperat al lui Nietzschc: „Dumnezeu a murit". Această expresie este pusă în gura unui nebun şi, nu întâmplător, anunţă uciderea lui Dumnezeu, cel mai oribil asasinat din istoria lumii. Nictzsche afirmă aceste lucruri în *Ştiinţa vesela,* care a apărut în 1883.

Dumnezeu **a** ajuns ca o absenţă care duce la nihilism. Nietzsche vrea să scape de acest raţionalism care ţine în chingi forţele latente ale omului şi militează pentru o mistică a vitalismului, o reîntoarcere la trăirile de tip dionisiac din antichitate. Omul va deveni astfel victima propriilor plăceri, crezând iluzoriu că astfel se va elibera de constrângerile impuse de o raţiune seacă.

In acest secol cel, care va da o puternică lovitură religiei va fi Sigmund Freud. Mascată de obiectivitatea metodei sale, ostilitatea lui Freud faţă de sacru, de religie este evidentă. In *Adevărul unei iluzii* el afirmă ..De îndată ce este în joc religia, oamenii se fac vinovaţi de tot soiul de nesinecrităţi şi de minciuni intelectuale."[120] într-un text din *Despre o anumită concepţie asupra universului* el mărturiseşte că dintre cele trei puteri (arta. filosofia, religia) numai religia este periculoasă. Când e vorba de Dumnezeu, de providenţă, de viaţa viitoare, Freud exclamă: „Toate acestea sunt în chip evident atât de infantile, atât de îndepărtate de realitate, încât pentru orice prieten sincer al umanităţii e dureros de gândit că marea majoritate a muritorilor nu se va putea înălţa niciodată deasupra acestei concepţii despre existenţă". [1]

Prin acest fir roşu în istoria filosofici şi **a** teologiei am căutat să punctăm cauzele fenomenului de secularizare care-1 trăim astăzi, această absenţă **a** lui Dumnezeu din creaţie şi din viaţa noastră concretă. Credinţa noastră este una formală care nu ne angajează în aşa fel încât să trăim prezenţa Dumnezeului celui viu. Am arătat că

[J0] Ibidcm, p.163
[121] Ibidcm. p.I63

o cosmologie autonomă exprimată prin deism a dus la separarea omului de Dumnezeu, la autonomizarea culturii umane, la izolarea într-o transcendenţă inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Vom prezenta acum câteva din consecinţele imediate ale acestei cosmologii autonome, pe care le trăim în mod practic, în zilele noastre.

Prin faptul că teologia scolastică a văzut în natură un concept lipsit de structuri spirituale, s-a ajuns să se treacă de la raţionalism la senzualism. Atât teologia augustiniană cât şi cea tomistă au înţeles natura ca fiind animată de nişte forţe vitale oarbe care puteau fi controlate şi dominate de forţa unui spirit exterior.

Acest senzualism presărat cu pornografie, violenţă, pervertiri dintre cele mai scandaloase a fost prevăzut încă din secolul trecut de Nietzsche, care a spus „...despre cultura apuseană că avea să-I părăsească pe Apollo, zeul raţiunii, pentru Dionysos, zeul vitalismului şi fecundităţii. Dar tot atât de condamnabilă este şi teoria vitalistă, ca una ce trece de la omul care caută să-şi tortureze trupul, ca să inhibe patimile din el, la omul care devine sclavul patimilor trupeşti." [1] Asistăm aşadar la extremele gândirii apusene, care, când este împotriva materiei şi a trupului, crezând că

omul se poate elibera descătuşându-sc din temniţa trupului. îşi transformă trupul într-un idol căruia caută să-i îndeplinească toate poftele:&tys?TRî ***fc*** iHbJtelţ^iu&'l iisşwaiijQ.-:^. ***wp'r***

Deismul a contribuit din plin la apariţia şi amplificarea fenomenului de secularizare, în care lumea este desacralizată din ce în ce mai mult. Astăzi este simţit acest lucru mai mult decât niciodată. Mircea Eliadc spune că doar societatea contemporană ni-i prezintă pe om ca unic agent al istoriei, refuzându-şi orice apel la divinitate.

Un prelat al Vaticanului, Paul Poupard, afirmă: „Omul se realizează el însuşi şi reuşeşte să se realizeze doar în măsura în care se desacralizează el însuşi şi desacralizează şi lumea. Sacrul este obstacolul în calea libertăţii lui. El consideră că va fi cu

Pr. Prof. Dumitru Popescu. ***Teologie şi cultura,*** **p.50**

adevărat liber când va fi lichidat ultimul zeu... Pentru prima dată probabil în întreaga istorie, legitimarea religioasă a lumii şi-a pierdut credibilitatea ei şi nu numai pentru câţiva intelectuali sau alţi indivizi marginalizaţi, ci pentru păturі largi ale societăţii." [123]

într-o astfel de lume în care se luptă pentru înlăturarea sacrului, cultura autonomă a dat naştere unor relaţii intcrpersonale dominate de pragmatism şi de interese imediate. Paul Valcry observa că peste tot unde domneşte spiritul european se observă apariţia maximului de nevoi, maximului de capital, maximului de ambiţie, maximului de modificare a naturii.

Consecinţă a deismului, conceptul de autonomie al omului 1-a făcut pe acesta să reproducă Ia infinit, prin orgoliu, păcatul de neascultare al lui Adam, de rupere continuă şi tot mai adâncă de Dumnezeu, izvorul vieţii autentice. într-un colocviu dc teologie se preciza că e nevoie să recunoaştem că în zilele noastre există *simptomele disoluţiei universului religios.* Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în pronia sa autosuficientă, fară nici o deschidere către transcendent.

Violenţa generalizată la care asistăm astăzi, această infuzie de droguri, crimă, pornografie, pervertire a conştiinţei prin mass-media şi a trupului prin practicarea unor acte contra firii, ei bine, tot acest arsenal nociv îşi are rădăcina în filosofia care L-a scos pe Dumnezeu din creaţie, I-a rupt pe om de Creatorul Său. Am asistat în acest secol la conflagraţii mondiale, la experienţele şi atrocităţile celui mai satanic regim din istoria omenirii. Sunt rezultatele acelei filosofii care l-a vrut pe om stăpânul Universului, domn al unei lumi în care omul s-a substituit Creatorului său. Paul Tournier, om de ştiinţă, spune că „...valurile de violenţă pe care le denunţăm astăzi sunt roadele concepţiei moderne care a exaltat pe om ca niciodată în trecut, care a exacerbat setea Iui de putere, care a proclamat omnipotenţa omului prin progresul nelimitat al ştiinţei şi tehnologiei, care a dispreţuit pe cel slab în schimbul celui puternic şi care a căutat să se elibereze de Dumnezeu, izolându-L în sfera

Fr. Prof. Dumitru Popcscu, *Ortodoxie si contemporane/iute.* p. 182

realităţii nevăzute." [124]

Iată-ne ajunşi astăzi la o răscruce de drumuri în care omul, pentru a avea o existenţă normală va trebui să-şi regăsească starea naturală, fiinţa lui sacră. Eliade îl definea pe om ca *homo religiosus,* iar Rafail Noica spunea că Ortodoxia este starea firească a omului. La începutul acestui mileniu răsună în noi afirmaţia Iui Malraux: „Mileniul trei va fi religios sau nu va fi deloc." a *

Confruntarea dintre ortodoxie şi viziunea deistă despre lume nu ţine de dispute teoretice, antagoniste, ci de consecinţele imediate ale acestora. „Critica aplicată religiei de iluminism şi liberalism, marxism, freudism, existenţialism ateu, agnosticism ştiinţific, pare fundamentată şi îndreptăţită din punct de vedere istoric. întrebarea este: ce răspunsuri vitale şi ce dinamică a vieţii opune conştiinţa eclesială ortodoxă acestei critici ?" [125]

Salvarea omului va consta într-o depăşire din sfera exclusivă a imanentului, dând curs aspiraţiilor celor mai adânci ale fiinţei noastre şi străduindu-ne să fim în legătură cât mai strânsă cu Creatorul şi Mântuitorul nostru, deoarece „...omul este un pelerin sau meteor spiritual, în continuă mişcare între lume şi Dumnezeu... e în lume şi vrea să fie mai presus de lume, dar ca de un drum în care nu se fixează niciodată definitiv într-o etapă, ci înaintează mereu mai sus."[1 6]

[134] Idem, *Teologie fi cultură p.138**
™ Chrislos Yannam, op. cit , p.201 [:r]
IbkJcm, p.20t

1. Teologia creaţiei: o expresie a efortului duhovnicesc sau o legitimare a orgoliului intelectualist?

1.1. Hermeneutica textului Facerii •

O credinţă care a pierdut sensul creaţiei riscă să fie ideologizată. Există riscul ideologizării creştinismului atunci când in numele creştinismului se propagă o teologie a creaţiei eronată. De-a lungul timpului, îndeosebi teologia occidentală tributară dualismului antic a pierdut din vedere sensul autentic al materiei, al întregii creaţii: transfigurarea ei.

Actul creaţiei, implică în mod fundamental necesitatea unui sens profund. Este un sens semnificativ care va străbate întreaga istorie **a** creaţiei. Faptul că aparţinem creaţiei ne impune o sumă de întrebări asupra sensului existenţei noastre, a devenirii noastre în istorie dar şi **a** devenirii cosmosului în care trăim. Creaţia presupune o legătură intrinsecă între Creator şi lume, iar sensul veritabil al creaţiei nu se poate împlini într-o manieră autonomă. Creaţia nu-şi poate găsi adevărata ei vocaţie decât în Creatorul ei.

Viziunea înrădăcinată în gândirea biblică şi patristică a fost perturbată în Occident, unde, de-a lungul vremii Biserica Romano-Catolică a încercat să adapteze credinţa creştină la diferite sisteme de gândire. Din acest motiv au apărut şi discrepanţe între Biserică şi ştiinţele naturale. O asemenea teologie a creaţiei, care nu se înrădăcinează în Revelaţie este sortită eşecului şi nu are cum să descopere sensul creaţiei. Eroarea metodologici occidentale este recunoscută chiar de către un teolog catolic: ., Nu a trecut mult timp de când Biserica Romano-Catolică respingea în mod curent transformismul, din motive teologice şi în zilele noastre atitudinea este aceeaşi, dar când Evangheliei i se cer soluţii la probleme politice, economice sau sociale. Din această perspectivă oricine poate folosi Evanghelia pentru a-şi justifica propriile idei, cel mai adesea, acelea ale mediului social din care face parte. In aceste condiţii credinţa devine o ideologie, una printre multe altele. Dacă creştinii, neavând conştiinţa sensului creaţiei, insistă să ceară Evangheliei un

limbaj politic sau economic, un limbaj cultural sau social şi cu o motivaţie mai puternică, un limbaj ştiinţific, vor adânci confuzia pe care noi o trăim deja".[127]

O teologie a creaţiei din perspectivă ortodoxă se va baza pe o hermeneutică biblică şi patristică, asumată în duhul Părinţilor. Nu ni se cere atât o acomodare a Sfintei Scripturi cu ultimele rezultate ale ştiinţei, cât un efort de curăţire a minţii pentru a putea fi în directă continuitate cu duhul Părinţilor. Nu e nevoie de o ajustare a minţii noastre la exigenţele veacului acestuia, ci de osteneala dobândirii minţii Iui Hristos. Nu ne putem apropia în stare de necurăţie de dumnezeieştile Scripturi. Doar o minte supusă metanoiei, prefăcută prin Duhul Sfânt, are accesul la vederea duhovnicească a lumii. Numai cei obişnuiţi să aibă mintea lui Hristos se pot împărtăşi de adâncimea tainelor creaţiei.

Efortul de curăţire a patimilor care ne domină e obligatoriu pentru a pătrunde cele mai presus de fire. „Pe lângă cercetarea şi cunoştinţa adevărată a Scripturilor mai trebuie şi o viaţă bună şi un suflet curat şi virtutea cea după Hristos, ca umblând pe. calea ei, mintea să ajungă la cele dorite şi să poată cuprinde, cât e cu putinţă firii oamenilor, să afle despre Dumnezeu-Cuvântul. Căci fără cugetare curată şi fară urmarea vieţii sfinţilor, nu va putea înţelege cineva cuvintele sfinţilor...Cel ce voieşte să înţeleagă cugetările de Dumnezeu cuvântătorilor, trebuie să-şi cureţe şi spele sufletul prin viaţă şi să se apropie de sfinţi prin asemănarea faptelor sale, ca, însotindu-se cu ei prin împreuna vieţuire cu ci, să înţeleagă cele descoperite lor de Dumnezeu".

[127] Picrre Gannct, *La creat ian.* Lcs Editiuns du Ccrf. Paris. 1979. p. 18
[ia]Sf. Atanasieccl Mare. *Despre întruparea Logosului.* EIBMBOR. eolcepa PSB. voi. 15. p 153

Mai sigură c cunoaşterea care nu se încrede în forţa propriilor cugetări. Sf. Ioan Gură de Aur spune că dacă cineva afirmă că ştie înălţimea cerului se amăgeşte, pe când dacă îşi recunoaşte neştiinţa în această problemă este mai aproape de adevăr, deoarece aceste dogme

înalte despre creaţie, în mod obligatoriu, va trebui să le primim doar de la dumnezeieştii Părinţi. „De aceea suntem datori să primim cu credinţă tare şi prin întrebare de la cei încercaţi dogmele Bisericii şi dreptele judecăţi ale dascălilor despre dumnezeieştile Scripturi şi despre făpturile cele simţite şi cugetate, ca nu cumva, încrezându-ne în priceperea noastră, să cădem degrabă. In toate suntem datori să ne descoperim neştiinţa noastră, încât căutând cineva şi necrezând cugetărilor sale, să dorească a învăţa, şi întru cunoştinţă multă nepricepând, să-şi cunoască neştiinţa din înţelepciunea tară de margini a iui Dumnezeu".[129]

Nu e uşor (chiar pentru cineva familiarizat cu Sfânta Scriptură şi cu Sfinţii Părinţi) în zilele noastre să abordeze referatul Facerii, ţinând cont de schemele mentale impuse de ştiinţa contemporană. Atât ştiinţele exacte (fizică, astronomie, cosmologie ştiinţifică) cât şi ştiinţele biologice, în majoritatea concepţiilor elaborate, impun evoluţia cosmică ca o lege care guvernează întregul univers, plecând de la cele mai neînsemnate particule materiale până la om. Omul e văzut ca o evoluţie a naturii, ca un rezultat al dobândirii conştiinţei de sine a naturii. Filosofia îl prezintă pe om ca pe o fiinţă în căutarea propriului sine, orizontul căutării rămânând în planul creatului.

Din perspectivă creştină, atât omul cât şi cosmosul se explică şi se justifică prin Dumnezeu. Doar plecând de la Dumnezeu putem pătrunde tainele omului şi ale universului. Nu creştinismul acomodat la exigenţele naturalismului contemporan ne va lumina în ceea ce priveşte antropologia şi cosmologia, ci creştinismul care-L pune în centru pe Dumnezeu şi pleacă de la Dumnezeu în înţelegerea omului şi cosmosului.

Petru Damaschinul. ***Despre a şasea cunoştinţă,*** **Filoc. 5. EIMBOR. Buc. 1976. p 106-107**

Pentru a rămâne în lumina revelaţiei, mai ales în ceea ce priveşte textul Facerii, e obligatoriu să ne debarasăm de tentaţiile abordării care pleacă dinspre noi spre Dumnezeu (sub influenţa cvoluţionismului naturalist) şi să acceptăm un demers care vine de la Dumnezeu înspre noi. Cu alte cuvinte, e esenţial să nu plecăm dc la anumite prejudecăţi contemporane favorizate de atotputernicia ştiinţei de astăzi, şi să nu încercăm să construim pe aceste scheme mentale interpretări proprii, chiar dacă acestea sunt justificate patristic. Sfinţii Părinţi nu trebuie văzuţi prin propria noastră minte, riscând astfel să devenim nişte

impostori prin punerea pe seama Părinţilor a lucrurilor la care ei nu s-au gândit şi care, de fapt, ne aparţin nouă.

E limpede că referatul Facerii nu se referă la o lume cunoscută prin legile naturale analizabile printr-o metodologic şt.inţifică. Limbajul Sfintei Scripturi este iconic. Numirea realităţilor prezentate in referatul Facerii desemnează întreguri. Când citim „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul" trebuie să avem în vedere integralitatea creaţiei. A fost o stare mai presus de timpul decelabil prin clipe cunoscute nouă astăzi când Dumnezeu-Sfanta Treime a gândit creaţia. Dar gândirea la Dumnezeu înseamnă o facere (deşi c foarte palidă comparaţia, putem să ne gândim la proiectul unei lucrări care înseamnă totuşi o facere). De aceea proorocul Moise foloseşte verbul *a făcut.* Sfanţul Grigorie de Nyssa arată că expresia *la început* în ebraică mai semnifică şi *in general,* adică putem înţelege că Dumnezeu în sfatul Lui din acel pretimp a gândit (a făcut) totul deodată (a se vedea şi la Sfântul Vasile acel *ceva* ce există înaintea cerului şi pământului, acea stare mai presus de timp în care Dumnezeu a fîcut totul)., . wi* =

Una e creaţia aceasta din pretimp, gândită de Dumnezeu în sfatul dumnezeiesc al Treimii şi alta e creaţia în actul lui Dumnezeu, desfăşurarea creaţiei în cele şase zile. Nici aceste zile nu au corespondenţă cu timpul natural cunoscut prin mijloacele specifice ştiinţei. E vorba de un timp primordial, sacru pe care-l intuiesc religiile lumii dar care nu se poate identifica cu timpul biologic. In acest sens putem vorbi de o distincţie între cosmogonie şi cosmologie.

înrudirea creaţiei cu omul nu înseamnă că omul este o expresie ultimă a procesului evolutiv al naturii. Omul este o fiinţă integrală încă de la început şi are o distincţie cu totul aparte faţă de lume prin faptul că primeşte suflare divină de viaţă. Integralitatea şi specificul persoanei umane ţine de această suflare de viaţă. Chipul lui Dumnezeu se oglindeşte în om. Şi natura are un chip de creaţie al lui Dumnezeu, dar universul îl vede pe Dumnezeu prin om. Omul are menirea de a personaliza întreg cosmosul, de a ridica tot mai mult chipul de creaţie divin la chipul dumnezeiesc integral din om. •-l^sţfe[1] *•\'[tiS]***HF***^i3lffiB[ir]liffii^ffiHfP

In integralitatea creaţiei din faza precosmică în care tot universul e structurat după arhetipul hristic, modelele, paradigmele

lumii nu sunt nici spirituale, nici materiale, ci *iconice*. Aşa cum Hristos ca Fiu are capacitatea de a fi o Icoană Tatălui (este Chipul Tatălui), iar omul este chip al Fiului (chip al Chipului), există paradigmele lumii ca nişte chipuri tot ale Fiului. Şi dacă Fiul este Icoană, atunci şi aceste modele sunt iconice. Ne-am obişnuit să vorbim de raţiunile dumnezeieşti după care s-au făcut lucrurile lumii. Părintele Stăniloae vorbeşte de raţiunile plasticizate din creaţie ca enipostazieri a raţiunilor dumnezeieşti arhetipale. Dar gândindu-ne la aceste raţiuni divine arhetipale ca la nişte chipuri hristice ale creaţiei, ca la nişte modele iconice, vom sesiza mai mult capacitatea lumii de a fi personalizată, de a fi angrenată în relaţia de filiaţie existentă între Dumnezeu şi om.

Realitatea integrală nu presupune o exclusivitate nici a spiritualului, nici a materialului, ci complexitatea iconică. Din această perspectivă trebuie să acceptăm că limbajul Scripturii care prezintă referatul Facerii este unul iconic. Nici teologia nu trebuie să înţeleagă aceste paradigme ale creaţiei ca fiind exclusiv de natură spirituală, dar nici ştiinţa nu trebuie să fie fixată obsesiv pe material. Moise, deşi e format la şcolile înalte ale Egiptului, nu foloseşte în descrierea creării lumii cunoştinţe dobândite la aceste şcoli. Egiptenii credeau că originea lumii se datorează spiritelor. - zeilor cerului - , care fac lumea de jos şi inclusiv pe om. Moise exclude din actul creării lumii atât pe îngeri, dar şi forţele naturii ca să nu sc confunde puterea dumnezeiască cu puterea naturală. Viaţa este dată doar de valoarea actului creator al Domnului. Această viziune este specific biblică, inconfundabilă cu orice altă concepţie mitologică, filosofică sau religioasă şi e inadmisibil ca ea să fie alterată sub pretextul interpretării ştiinţifice a referatului Facerii.

Textele de la Facere sunt inspirate de Dumnezeu, nu sunt produse ale speculaţiei omeneşti. Sunt unele voci care afirmă că Moise, cunoscând texte cosmogonice mai vechi şi folosindu-sc de informaţiile primite prin Tradiţia orală, ar fi redactat Facerea. Dar Sfinţii Părinţi subliniază că autorul adevărat al textului revelat e Dumnezeu, Moise fiind doar cel căruia Dumnezeu i-a descoperit acest text. **;i**;uintfj

Moise nu a fost doar un simplu profet, ci a fost cel care înainte de Hristos, 1-a văzut pe Dumnezeu atât cât este cu putinţă unui muritor. Sfânta Scriptură ne mărturiseşte: „Dacă va fi printre voi un profet al

Domnului, în vedenie Mă voi face cunoscut lui şi în somn voi grăi cu el; nu tot aşa am grăit şi cu slujitorul Meu Moise, care este credincios în toată casa Mea; cu el grăiesc gură către gură, la arătare şi aievea, nu în ghicituri" (Numeri 2, 6-8).

Sfântul Vasile cel Mare spune despre cei care vor să audă cuvintele tâlcuirii textului de la Facere: „Care auz este vrednic, oare dc măreţia celor ce au să fie spuse? Cât de pregătit se cade să fie, oare, sufletul care are de întâmpinat auzirea unor astfel dc măreţii? Trebuie să fie curăţit de patimile trupului, să nu fie întunecat de grijile lumeşti, să-i placă să muncească, să-i fie dragă cercetarea şi să se uite pretutindeni în jurul lui, de unde ar puica căpăta vreun gând vrednic de Dumnezeu. Dar, înainte de a cerceta înţelesul cel adevărat al cuvintelor Scripturii, înainte de a afla cât dc adânc csie sensul acestor puţine cuvinte ale cărţii Facerii, să ne aducem aminte de cel care a vorbit despre facerea lumii". [130]

Momentul apropierii de taina originii existenţei noastre relatate de profetul Moise în cartea Facerii, prin inspiraţie dumnezeiască, trebuie să-l întâmpinăm facem cu o marc sfială, cu o cuviinţă desăvârşită, având con?tiinţa deplină că nu putem pătrunde taina acelor dumnezeieşti cuvinte prin profunzimea cercetărilor noastre. Pentru a intui sensul adevărat al celor descoperite e obligatoriu să lăsăm la o parte prejudecăţile, concepţiile şi teoriile noastre ce vizează începutul şi sfârşitul cosmosului şi să nu ne străduim a integra mesajul biblic într-o schemă mentală proprie. E imperativ efortul de a renunţa la propriile păreri sau încercări care să legitimeze, prin Sfânta Scriptură, viziunea noastră despre lume. Pentru aceasta ni se cere dobândirea smereniei prin nevoinţe duhovniceşti care să ne permită să ne lăsăm noi rostiţi de Tradiţia vie a Sfinţilor Părinţi şi nu să-i folosim noi pe Sfinţii Părinţi ca un scut care să ne justifice discursul personal.

Buna cuviinţă a apropierii faţă de textul revelat din cartea Facerii ne obligă la o atitudine evlavioasă care nu caută satisfacerea unor curiozităţi printr-o istovitoare muncă speculativă, ci favorizează efortul ascetic de curăţire a minţii pentru a vedea cu ochii duhovniceşti tainele cuprinse în textul dumnezeiesc. Moise nu prin învăţătură omenească rosteşte textul Facerii, ci inspirat de Dumnezeu.

Pentru aceasta Stăntul loan Gură dc Aur ne cere să renunţăm la cele ale noastre pentru a ne face disponibili să primim cele dc la Dumnezeu. „Aşa că vă rog să luăm aminte la cele spuse, nu ca şi cum

Sf Vasile cel Mare. *Hexaimeron.* fcIBMBOR. colecţia PSB. volumul 17, p. 71

le-am auzi de Ia Moise. ci de la Dumnezeul universului prin gura lui Moise. Să zicem adio gândurilor noastre. Să primim cu multă recunoştinţă cuvintele Scripturii; să nu depăşim măsura noastră, dar nici să iscodim cele mai presus de noi, aşa cum au păţit duşmanii adevărului, care, voind să să cerceteze totul cu propriile lor gânduri, nu s-au gândit că este cu neputinţă omului să cunoască desăvârşit creaţia lui Dumnezeu. Dar pentru ce vorbesc eu de creaţia Iui Dumnezeu? Nu ne c cu putinţă să cunoaştem desăvârşit nici lucrurile ieşite din mâna omului...Dacă nu poţi cunoaşte, omule, acestea pe care le avem înaintea ochilor şi pe care le săvârşeşte priceperea omenească, datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu, cum poţi cunoaşte desăvârşit pe cele create de Dumnezeu? Ce iertare mai poţi avea? Ce cuvânt de apărare, când eşti atât de nebun de-ţi închipui cele mai presus de firea ta?"[131]

Sfanţul Vasile cel Mare arată netemeinicia unor teorii cosmologice izvorâte din înţelepciunea lumească. Avertismentul lui este perfect valabil şi astăzi, când un noian de concepţii cosmologice ne asaltează, contribuind fie la renunţarea cosmologiei revelate, fie la inserarea unor elemente străine de cugetul celor care au redat în Sfanţul Duh învăţătura despre creaţie. Tentaţia de a recurge la rezultatele înţelepciunii lumeşti în domeniul cosmologiei este întărită prin fascinaţia dată de rezultatele uimitoare date din ştiinţa şi filosofía contemporană, dar care s-au apropiat de taina creaţiei, sondând-o cu ochii veacului acestuia. într-un asemenea context există riscul ca textele patristice să fie acomodate unor scheme mentale aliniate la cosmologiile ştiinţifice contemporane, în speranţa obţinerii unei credibilităţi mai mari pentru propriile teorii.

Sfanţul Vasile cel Mare vorbeşte de inconsistenţa acestor teorii care nu au nevoie de o combatere deoarece ele se demolează reciproc. „Multe au grăit filosofii eleni despre natură, dar nici una din ideile lor n-a rămas neclintită şi nerăsturnată; totdeauna ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi, aşa că nu mai e nevoie să le vădesc deşertăciunea lor, e îndestulătoare combaterea unora de către alţii. Aceşti filosofi, necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus Ia temelia creaţiei universului o cauză raţională, ci ideile lor despre facerea lumii sunt

[1,1] Sf. loan Gură de Aur. *Omilii la Facere,* HIBMBOR. colecţia PSB. volumul 21. Bucureşti. 1987. p. 40

concluziile neştiinţei lor iniţiale despre Dumnezeu".[132]

Nici o teorie ştiinţifică nu poate explica cele şase zile ale Facerii, anterioare căderii. Ştiinţa poate da explicaţii doar despre cum poate funcţiona lumea căzută. „Nici o teorie ştiinţifică nu ne poate spune ceva despre cele şase zile. Ştiinţa încearcă să explice - uneori cu mai mult alteori cu mai puţin succes - schimbările lumii acesteia, întemeindu-se pe extrapolarea proceselor naturale ce pot fi observate astăzi. Dar cele şase zile ale Facerii nu sunt un proces natural; ele sunt ceea ce a avut loc înainte de a începe să funcţioneze întregul proces natural al lumii...Arhiva fosiliferă nu e mărturia celor şase zile, ci a istoriei lumii stricăcioase de după Facere. Cele şase zile sunt dincolo de observarea şi măsurătoarea ştiinţifică, fiind de un alt tip decât lucrurile pe care Ic măsoară ştiinţa. Durata lor în timp nu este măsurabilă de către ştiinţă şi nu se potriveşte cu nici o teorie ştiinţifică".[1 3]

In momentul când ne apropiem de cartea Facerii trebuie să ne întrebăm asupra motivaţiei ce ne determină la un asemenea demers. Am putea să ne spunem că o preocupare consecventă care abordează cauza şi sensul cosmosului, modul în care întreaga creaţie a fost adusă la existenţă, ar putea să ne îndepărteze de la eforturile concrete şi sigure ce trebuie depuse în vederea obţinerii mântuirii. O preocupare pretenţioasă ce vizează probleme atât de înalte poate să favorizeze dezvoltarea orgoliului, potenţarea unei siguranţe cognitive care să ne facă nişte căldicei în lupta concretă cu patimile. Dar o asemenea argumentare - foarte legitimă şi posibilă la o primă abordare a problemei, care nu surprinde implicaţiile adânci ale acestui proces gnoseologic - nu prezintă soliditate decât în aparenţă.

Creştinul, oricât de rudimentar i-ar fi nivelul cunoştinţelor, nu poate face abstracţie de universul în care trăieşte, de lumea concretă ce constituie cadrul existenţei sale. Viaţa oricărui creştin e

[m] SC Vasile cel Marc. op. cil. p. 73
[111] Serafim Rose. *Cartea Facerii, crearea lumii, omul începuturilor.* Hd. Sophia. 2001. p. 65

o mărturie a credinţei sale, **O** concretizare a convingerilor sale religioase, care dă un mod de a fi. în acest mod de a fi nu putem face abstracţie de universul în care trăim. Marile întrebări existenţiale puse într-o formă sau alta, în funcţie de specificul fiecărei persoane au legat mereu destinul omului de cel al cosmosului.

Cu atât mai mult ţinând cont de provocările lumii contemporane, de noianul de concepţii cosmologice ce domină arealul ideatic din actualitate, e o misiune importantă redescoperirea adevăratei hermeneutici a cărţii Facerii care conţine unul dintre cele mai controversate texte ale lumii.

Când vorbim de hermeneutica Genezei trebuie să avem în vedere că unii dintre cercetători se apropie de textul ei, încercând să-l interpreteze din perspectiva rezultatelor ştiinţei. în cadrul acestora unii vor opta pentru o metodologie acomodaţionistă, forţând o interpretare ce urmează conformarea Revelaţiei cu rezultatele ştiinţei contemporane, alţii vor dori să combată textul Sfintei Scripturi, uzând de arsenalul ştiinţific. Alţii vor considera din start că textul cărţii Facerii nu e decât o simplă alegoric, expresie a imaginaţiei religioase care nu are de-a face cu realitatea obiectivă, cu atât mai mult neavând nici o relevanţă pentru ştiinţă.

Mai există cercetători ai cărţii Facerii care încearcă să interpreteze textul sacru exclusiv dintr-o perspectivă religioasă, arătând că motivaţia acestui text este una religioasă. Dar şi din acest punct de vedere există o tendinţă literală şi una alegorică. Important este să se păstreze un echilibru, să ne străduim pentru a ne depăşi prejudecăţile astfel încât să fim disponibili a primi interpretarea Sfinţilor Părinţi, a bărbaţilor purtători de Dumnezeu. Astfel, *interpretarea patristică rămâne cheia hermeneutică de înţelegere a cărţii* ***Facerii.***

Fără a căuta să afirmăm o contradicţie ireconciliabilă între teologie şi ştiinţă în ceea ce priveşte cosmogeneza, e obligatoriu să conştientizăm că adevărurile cărţii Facerii sunt metaştiinţifice şi metafilosofice. Ştiinţa şi filosofia pot să redea chiar într-o formă verosimilă povestea oripnii cosmosului, s-o integreze rezultatelor de ultimă oră. dar ele nu vor putea smulge nicidecum adevărul mai presus de rigurozitatea analitică. Cunoaşterea discursivă va trebui să-şi recunoască limitele în faţa cărţii Facerii ce exprimă un text mai presus de cunoştinţele noastre, fie ele chiar certificate prin competenţa academică, indecelabil printr-o metodologie ştiinţifică.

Cartea **Facerii** exprimă un adevăr veşnic ce nu poate fi închistat în formule discursive şi analitice (supuse de altfel perisabilului), ci doar experimentat printr-o autentică viaţă duhovnicească ce ne oferă cheia hermeneutică reală pentru a putea pătrunde în tainele originii lumii noastre. Oricât de imense şi revoluţionare ar fi cuceririle ştiinţifice ele nu ne pot oferi adevărata interpretare a textului sacru din Biblie. încrezându-ne în infailibilitatea dovezilor ştiinţifice, ce legitimează o teorie cosmologică sau alta, ne îndepărtăm substanţial de demersul hermeneutic autentic. Acest demers presupune în primul rând smerenie şi osteneală duhovnicească pentru a putea contempla taina originilor, nu superbie intelectualistă şi acrivie ştiinţifică.

Precizia cărţii **Facerii** nu este de factură ştiinţifică ci duhovnicească. „Cartea Facerii este veşnică, deci nu se pune problema depăşirii ei; ea ne încredinţează cel dintâi şi cel de pe urmă cuvânt al istoriei noastre. Ceea ce este sigur e că însuşirea mesajului ei este o sarcină anevoioasă, profunzimea ei nu se decantează cu uşurinţă. Cine ajunge să desprindă cele dintâi straturi ale conţinutului acesteia poate să spună că a înregistrat o biruinţă duhovnicească. Cărţile sfinte, al căror limbaj specific ne luminează mintea, susträgându-ne totodată privirii noastre, cer să ne apropiem **de ele** cu frică şi rugăciune, *descălţaţi.* Cel mai curios e că domeniul îi apare acestuia dintr-o dată neglijabil, lipsit de conţinut, searbăd, oarecare, îi alunecă printre degete şi uneori chiar miroase a moarte: litera ucide. In vreme ce mintea care se apropie de el curăţită, cu cutremur şi cu nădejde, soarbe fără încetare din cunoaşterea celor de sus, din adevărurile veşnice şi pururea noi. autentice în ele însele".[134]

Sfanţul Grigorie de Nyssa adresându-sc fratelui său Petru, episcopul Sebastei. care îi cerca o explicitare a cărţii Facerii, insista asupra inspiraţiei dumnezeieşti a acestei cărţi. Episcopul Sebastei, neputând să pătrundă aparentele contradicţii din cartea Facerii, îi cerc Sfanţului Grigorie să-1 iniţieze în sensurile adânci şi ascunse ale cărţii scrise de Moise. Sfanţul Grigorie de Nyssa. copleşit de această cerere îşi dă seama că tâlcuirea deplină a textului din Facere întrece puterea omenească. Doar dumnezeieştii Părinţi contemplând prin experienţă duhovnicească pot intui adevărata semnificaţie a textului revelat.

Sfanţul Grigorie de Nyssa mărturiseşte: „Ce ai de gând cu mine, omule al lui Dumnezeu? De ce mă îndemni la lucruri care întrec puterile omeneşti şi care nu numai că sunt cu neputinţă de împlinit, ci

după părerea mea, cu nici nu aş putea crede că s-ar putea realiza în chip ireproşabil? Căci tu te duci cu gândul până la cele pe care marele Moise le-a scris sub inspiraţie dumnezeiască cu privire la facerea lumii".[135]

Lucrurile ascunse ochiului trupesc au fost descoperite în norul contemplării printr-o vedere duhovnicească, intransmisibilă printr-o logică umană, oricât de înaltă ar fi filosofia celui care vrea să înţeleagă integralitatea tainei creaţiei. Rânduiala prin care au fost aduse la existenţă făpturile şi înţelesurile referitoare la începuturile lumii sunt inexprimabile prin cuvinte. Este un sacrilegiu să ne apropiem de referatul Facerii cutezând să credem că vom desluşi interpretarea adevărată a textului doar prin îndrăzneala minţii noastre întinate de păcat. Pentru cei doritori de a afla contradicţii în textul revelat, dar şi pentru cei care se încred într-o hermeneutică bazată pe cuvinte meşteşugite prin ştiinţele lumii acesteia, cartea Facerii va rămâne o piatră de poticnire.

[1 u] Jean Kovakvsky, *Taina originilor.* Ed. Anastasia. Bucureşti. 1996. p. 17
SC Grigorie de Nyssa. *Cuvânt apologeţii la Hexaimeron,* EIBMBOR. colecţia PSB. volumul 30, Bucureşti. 1998. p. 92

Fără a ne lăsa purtaţi de valul curiozităţii (chiar şi legitimată de aşa zisa cercetare ştiinţifică, realizată cu acrivie academică), trebuie să căutăm răspunsuri la problematica legată de textul Facerii, doar în duhul smereniei, cerând cu stăruinţă luminarea harică şi mila lui Dumnezeu, pentru a primi ceea ce ne este de folos duhovnicesc. Sfanţul Grigorie de Nyssa îl îndeamnă în felul următor pe episcopul Petru, fratele său, doritor de a cunoaşte tâlcuirea textului Facerii: „Drept aceea dacă vei cugeta la aceste lucruri şi la altele asemenea lor, nevoindu-te spre cele mai înalte culmi, dorind chiar să vezi şi cele despre care se spune că le-a văzut Moise când a fost răpit în nori, te-aş statui frate dragă, să nu priveşti spre altceva, ci spre harul care sălăşluieşte în tine şi spre Duhul descoperirii dobândite prin rugăciuni, singurul care îţi va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeieşti".[136]

Sfanţul Grigorie de Nyssa îşi exprimă profundul său ataşament faţă de Tradiţia Bisericii în ceea ce priveşte interpretarea dată textului Facerii. Nicidecum nu îşi propune să vină cu o altă interpretare care să dea o nouă orientare. Mai mult decât atât, încercând un comentariu la *Hexaimeron-u*\ Sfanţului Vasile cel Mare, mărturiseşte că nu vrea să contrazică interpretarea fratelui său. Efortul lui exegetic şi-1 consideră

ca o mică contribuţie (în nici un caz cu pretenţia de a fi adoptată ca învăţătură a Bisericii) în încercarea de a examina mai amănunţit bogata problematică a genezei cosmosului.

Este dificil să scăpăm de cleştele gândirii discursive. Fiind prizonierii unor scheme mentale care caută cu predilecţie punerea în ecuaţii a unor paradoxuri irezolvabile doar cu mintea noastră mărginită vom rămâne departe de miezul adevăratei realităţi. La Dumnezeu există o înţelegere totală a celor create pentru că EI le cuprinde pe toate. Puterea lui Dumnezeu e conformă cu voinţa Lui şi când Dumnezeu cugetă lucrurile create. El voieşte să le aducă la existenţă, iar puterea dumnezeiască înfăptuieşte în conformitate cu voinţa divină.

Deci, atunci când ne punem întrebări despre originea materiei,

[u]lbidcm. p. 95

despre cum c posibil ca materia să apară dintr-un Dumnezeu nematerial, despre cum poate proveni materia realitate cantitativ determinată printr-un Dumnezeu insesizabil cantitativ, vom rămâne neputincioşi dacă nu ne vom asuma efectiv prin trăire, şi nu doar teoretic, corespondenţa dintre voinţa, puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu.

Caracteristica esenţială a înţelepciunii dumnezeieşti cere ca întreaga fire creată să fie cunoscută de Dumnezeu. „însuşirea de căpetenie a înţelepciunii dumnezeieşti cere ca să nu existe nimic necunoscut în legătură cu felul în care au fost create toate. Deodată cu cunoaşterea a apărut şi puterea, în aşa fel încât în acelaşi timp a ştiut şi ce trebuie să creeze dar totodată puterea creatoare a şi ajutat ca cele cunoscute să se realizeze, cele cugetate transformându-se în lucrare, nerămânând nici una neîmplinită din câte au fost concepute, ci arătându-se că în tot timpul lucrarea s-a contopit şi s-a unit cu voinţa".[137]

Nu se cade să ne apropiem de textul cărţii Facerii oricum. Inclusiv pentru cei dornici de a asculta sau a citi cuvinte ale Părinţilor duhovniceşti, ce au fost inspirate atunci când s-au ocupat de aceste probleme atât de înalte, trebuie să existe o pregătire prealabilă, o curăţire de patimi pentru a putea primi în mod corect învăţăturile. Aceste învăţături ar trebui primite cu multă cuviinţă, deoarece cuvintele adevărului exprimă o putere dumnezeiască. Sfanţul Apostol Pavel le spunea celor din Corint: „Şi cuvântul meu şi propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări dc înduplecare ale înţelepciunii omeneşti, ci în

arătarea Duhului şi a puterii, pentru ca credinţa voastră să nu fie în înţelepciunea oamenilor, ci întru puterea lui Dumnezeu" (I Cor. 2, 4-5). Aceste cuvinte nu sunt spre îngâmfare şi slavă deşartă nici pentru cei ce le propovăduiesc, nici pentru cei ce le ascultă.

Omul cu adevărat duhovnicesc, nu trebuie să se încreadă în temeinicia judecăţii lui nici în problemele mari. precum sunt cele legate de taina creaţiei, şi nici în cele mai mici. Este un semn de mare

lbidcm. p. 96

slăbiciune duhovnicească să ne încredem în propriile raţionamente. Adevărata valoare a cuvintelor şi judecăţilor noastre este dată de încadrarea lor în tradiţia dumnezeieştilor Părinţi.

Cineva îndrăgostit de propriile elaborări conceptuale va fi mai puţin dispus să se lase cucerit de adevărul Tradiţiei revelate, rămânând fascinat de propriul lui adevăr. „Precum părinţii trupurilor sunt împătimiţi de dragostea faţă de cei născuţi din ei, la fel şi mintea se alipeşte prin fire de cuvintele sale. Şi precum celor mai împătimiţi dintre aceia, copiii lor, chiar de vor fi în toate privinţele cei mai de râs, li se vor părea cei mai drăgălaşi şi mai frumoşi dintre toţi, la fel minţii nebune îi vor părea cuvintele ei, chiar de vor fi cele mai prosteşti, cele mai înţelepte dintre toate, înţeleptului însă nu-i apar aşa cuvintele sale, ci când i se va părea că e mai sigur că sunt adevărate şi bune, atunci se va încrede mai puţin în judecata lui". [138]

O cunoaştere fundamentată pe încredere în propriile judecăţi cultivă orgoliul şi slava deşartă; o teorie dezvoltată pe considerente proprii, aşa cum suntem tentaţi s-o facem în cazul textului Facerii, renunţând la interpretarea tradiţională dată de Sfinţii Părinţi, nu urmăreşte nici folosul duhovnicesc propriu, nici al altora. Se doreşte doar o satisfacere a unei vanităţi ce nu se vrea tulburată în orgoliul propriu. Dacă cel care dezvoltă o astfel de schemă este supus criticii, el se supără.

Dar supărarea nu e pricinuită de lipsa de folos duhovnicesc, pentru că motivaţia duhovnicească e cu totul absentă, ci de mâhnirea prilejuită de lipsa slavei omeneşti (căutate, dar neprimite) de la cei care iau cunoştinţă cu respectiva teorie. „Cel ce cultivă virtuţile pentru slava deşartă, vădit este că şi cunoştinţa o cultivă pentru slava deşartă. Iar unul ca acesta nu face şi nu grăieşte nimic spre zidire, ci în toate vânează slava de la cei ce privesc sau ascultă. Dar patima aceasta e dată pe faţă, când unii dintre cei pomeniţi ¡1 ocărăsc pentru anumite fapte

Sf. Maxim Mârturisilorul. *Capete despre dragoste.* Filocalia, volumul 2. Ed. Hamma. Bucurc>ti, 1993. p. 114

sau cuvinte. Atunci acela se întristează foarte; nu pentru că nu s-au zidit aceia (nici nu era acesta scopul lui), ci pentru că a fost dispreţuit el".[139]

In prezentarea concepţiei patristice despre originea şi finalitatea cosmosului, ne-am oprit în mod special la teologia Sfanţului Maxim Mărturisitorul, concretizând hermeneutica patristică referitoare la cosmologie prin scrierile acestui dumnezeiesc părinte. Sfanţul Maxim Mărturisitorul abordează aspecte ale problemei cosmologice la un nivel la care nu am îndrăznit să mă gândesc vreodată, dar pe care le prezint cu încrederea totală în cel ce le-a scris şi cu speranţa mărturisită că aceste lucruri vor fi de folos duhovnicesc şi nu vor constitui temei de construire a unor concepţii teologice îngâmfate.

Teologia maximiană. deşi extrem de pretenţioasă şi elaborată, nu e meşteşugită în mod intenţionat, ci e un răspuns la problematica concretă a timpului de atunci. Scrierile Sfântului Maxim sunt de mare actualitate astăzi, ele pot aduce lumină într-una dintre cele mai fascinante şi mai controversate probleme ale timpului nostru - cea cosmologică, cu multiple implicaţii în mai multe domenii -, dar numai în măsura asumării lor în duhul în care au fost scrise.

Teologia maximiană redă într-o formă concentrată şi profundă sinteza patristică în ceea ce priveşte originea şi sensul eshatologic al creaţiei, dar pentru a fi la înălţimea acestei dumnezeieşti teologii, e esenţial să recuperăm hermeneutica proprie duhului patristic. E bine să ne amintim de motivaţia Slantului Maxim atunci când a fost obligat să scrie. Cu toate că teologia lui este elevată, atingând culmi impresionante atât in formă cât şi în conţinut. Sfanţul Maxim, deşi se foloseşte de cultura profană, nu vrea să iasă în evidenţă cu ceva propus de sine, ci îl pune mereu în centru pe Hristos, ca temei şi telos al întregii creaţii.

ibidcm. p 118

Sfanţul Maxim se încumetă să abordeze probleme de mare profunzime, dar nu o face cu curiozitatea aceluia care-şi permite cutezanţa de a cerceta tainele lumii bazându-se pe cunoştinţele sale. El se întreabă în ce măsură e posibil chiar să încerci a da răspunsuri unor astfel de probleme, dacă nu e dobândit duhul sfinţeniei, dacă mintea

este pironită de cele stricăcioase şi lipită de cele vremelnice. Astăzi, mediul teologic cultivă o mentalitate ce facilitează disponibilitatea noastră pentru a aborda probleme oricât de înalte ca „subiecte de cercetare". Adesea ne credem adevăraţi profesionişti ai teologiei, crezând că profesionalismul (concretizat prin competenţă academică şi onestitate) ne dă dreptul să facem teologie oricum. A cunoaşte scrierile Sfinţilor Părinţi şi a-i cita nu înseamnă că am dobândit modul de a face teologie a Părinţilor.

Câţi dintre cei care fac teologie astăzi o fac din ascultare faţă de duhovnic şi vizează exclusiv folosul duhovnicesc? Tocmai pentru aceasta e bine să ne reamintim şi să ne lăsăm pătrunşi de cuvintele Sfanţului Maxim Mărturisitorul, de la începutul lucrării sale de referinţă. *Ambigua,* prin care arăta că a acceptat să scrie comentarii la Sfântul Dionisie Areopagitul şi Sfanţul Grigorie Teologul, doar din ascultare. Scrie Sfanţul Maxim: „Aş fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temându-mă să nu fiu socotit îndrăzneţ. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci aflându-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai uşoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Şi nădăjduind că prin mijlocirea sfinţilor şi cu ajtorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu şi Mântuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înţeleg lucrurile în chip cucernic şi să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cât se poate, un răspuns potrivit". [40]

Sfanţul Maxim Mărturisitorul manifestă o smerenie reală, nu făţarnică, atunci când îşi expune gândurile, fie în scris, tle prin cuvânt, fară să caute o frumuseţe meşteşugită a cuvântului, ci urmărind folosul duhovnicesc. Nici o altă motivaţie, în afară de cea

<*° **Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* fcIBMBOR, colecţia PSB. volumul 80. Bucureşti. 1983. p. 46**

duhovnicească nu justifică in concepţia Sfântului Maxim, rostirea sau cu atât mai mult scrierea vreunei concepţii teologice. Chiar teologia lui înaltă şi elaborată nu e scrisă pentru a fascina prin profunzimea şi luciditatea ei, ci pentru a combate erezia acolo unde este cazul şi a afirma dreapta credinţă.

Sfanţul Maxim în introducerea *Mystagogiei** în semn de smerenie, nu se propune pe sine ca cel care va învăţa despre dumnezeieştile taine.

El pune propria învăţătură în gura unui bătrân care-i făcuse cunoscute lucrurile respective. Sfanţul Maxim spune despre sine că nu s-a împărtăşit de „...harul care ridică pe cei vrednici la o astfel de destoinicie şi fiindcă nu am nici puterea şi nici obişnuinţa de-a înfăţişa astfel de lucruri. Căci am o educaţie simplă şi sunt cu totul neiniţiat în cuvinte măiestrite, care au farmecul numai în sunetul lor. Şi ştiu că mulţi se bucură mai ales de el, mărginindu-şi plăcerea la auzul lor, chiar dacă nu e în ele adeseori nimic vrednic de cinste în privinţa adâncimii. Şi, ca să spun mai drept şi mai adevărat, mă temeam să nu profanez prin sărăcia cuvântului meu înalta descriere şi înţelegere a celor dumnezeieşti, pe care mi-a descoperit-o acel fericit bărbat".[141]

In mod necesar cele descoperite prin darul lui Dumnezeu celui care se ostenise în practica virtuţilor nu erau cunoştinţe obişnuite, cunoştinţe ce puteau fi dobândite şi prin cunoaştere naturală, ci erau realităţi văzute cu mintea lui Hristos, prin lepădarea de toată cugetarea lumească. Numai cel care îşi înalţă mintea către cele cereşti, având „sus inima", ţintind necontenit către Hristos, este învrednicit de Dumnezeu de vederea mai presus de firea naturală. Intr-o asemenea stare de curăţie, străbătut de lumina necreată, omul duhovnicesc care a ajuns la o asemenea măsură se face oglindă duhovnicească pentru ceilalţi oameni. Un astfel de bărbat duhovnicesc nu acomodează cuvântul primit la propriile tipare mentale, ci înţelege exact semnificaţia duhovnicească a cuvintelor.

.

Idem. *Mystagogia.* EIBMUOR, Bucureşli. 2000. p. 10

Despre aceste lucruri vorbeşte Sfanţul Maxim, referindu-se la bătrânul său: „Căci acela, pe lângă că era filosof şi dascăl a toată învăţătura, prin bogăţia virtuţii şi prin osteneală îndelungată şi pricepută cu cele dumnezeieşti, se făcuse slobod de lanţurile materiei şi de închipuirile ei. Ca urmare, avea mintea luminată de razele dumnezeieşti şi de aceea, în stare să vadă îndată cele ce nu se văd de cei mulţi. De asemenea, avea raţiune tălmăcitoare întocmai a celor văzute de minte, nefiind împiedicată de nici o pată a patimilor, asemenea unei oglinzi, şi de aceea putând să poarte şi să grăiască fară ştirbire cele ce nu pot fi înţelese de alţii. De aceea cei ce-1 ascultau puteau să vadă înţelesul purtat în cuvânt şi toate cele spirituale li se arătau curat în tot înţelesul şi le puteau primi, fiindu-le date prin mijlocirea cuvântului".[142]

în concluzie, la consideraţiile pe care le-am lăcut referitor la hermeneutica ce ar trebui s-o aplicăm referatului Facerii, ar fi necesar să punctăm raportul dintre Hristos şi erudiţie, trimiţând la un text magistral de-al Sfântului Maxim Mărturisitorul. Am subliniat faptul că nu atât o cunoaştere discursivă întemeiată pe o informaţie solidă şi o capacitate analitică, ridicată ne va da şansa de a ne împărtăşi din adevărurile tainei creaţiei, cât efortul de curăţire a minţii şi a simţirii, pentru a vedea creaţia cu ochii duhovniceşti ai minţii hristificate.

Mristos, fiind chiar Cuvântul, nu e nevoie să se rostească pe Sine in cuvinte savante, erudite, ci ne dăruieşte chiar harul, luminându-ne direct pe măsura capacităţii noastre de primire, în funcţie de nevoinţa noastră duhovnicească pentru curăţirea minţii. Erudiţia de fapt rămâne la suprafaţa fondului ideatic al Scripturii, lăsând neatins întregul cuvânt dumnezeiesc revelat, care nu poate fi redat şi captat prin artificiile complexe ale unei cunoaşteri discursive, ci numai prin intuiţia contemplării a celor obişnuiţi în exersarea unei cunoaşteri directe, simple, luminate de harul dumnezeiesc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în scolia la textul evanghelic care redă episodul întâlnirii dintre Mântuitorul şi femeia samarineancă, face o dumnezeiască interpretare: „Fântâna lui lacob e Scriptura: apa e cunoştinţa din Scriptură: adâncimea fântânii, înţelesul greu de atins al tainelor Scripturii. Găleata de apă c erudiţia în tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc al Scripturii, pc care nu o avea Mântuitorul, fiind însuşi Cuvântul (însăşi Raţiunea) şi netrebuind să dea celor credincioşi o cunoştinţă adunată prin învăţătură şi studiu, ci dăruindu-le din harul duhovnicesc înţelepciunea cea necontenit ţâşnitoare, care niciodată nu se sfârşeşte în cei vrednici de ea. Căci găleata, adică erudiţia, scoate o foarte mică parte din cunoştinţă, lăsând întregul neatins, întrucât acela nu poate fi cuprins de nici un cuvânt (dc nici o raţiune). Dar cunoştinţa după har cuprinde toată înţelepciunea câtă e îngăduită oamenilor, fără studiu, ţâşnind în chip variat, potrivit cu trebuinţele".[143]

isa-ab

Am stabilit în cele precizate până acum că o teologie a creaţiei veridică nu poate fi dezvoltată decât bazându-ne pe o hermeneutică făcută în duhul Sfinţilor Părinţi. Fără a minimaliza importanţa, cunoaşterii ştiinţifice, în special a erudiţiei, am văzut că din perspectivă patristică vederea duhovnicească dată de luminarea harului, ca dar de la

Idem. *Răspunsuri către Talasie.* Ftlocalia. volumul 3. Kd. Harisma. Bucureşti. 1994. p. 157

Dumnezeu şi ca efort de curăţire a minţii, e esenţială pentru asumarea tainelor adânci ale teologiei. Cu atât mai mult atunci când este vorba de o teologie a creaţiei, este important să avem în vedere acest lucru, deoarece problematica c extrem dc complexă în acest domeniu, şi suntem tentaţi (mai ales sub influenţa cercetărilor de ultimă oră din ştiinţă faţă de aceste probleme şi datorită impactului discuţiilor şi polemicilor purtate pe această temă) să dezvoltăm cu predilecţie concepţii proprii, lipsite dc motivaţia folosului duhovnicesc, singura în măsură să legitimeze o astfel de preocupare.

1.2. Referatul Facerii

Textul Facerii a fost comentat de numeroşi Părinţi ai Bisericii. încercându-se astfel un răspuns la problemele arzătoare ce ţin de teologia creaţiei. Părinţii apologeţi, confruntându-se cu concepţiile antice despre lume. care erau tributare, fie dualismului (separarea dintre divinitate şi materie), fie panteismului (coexistenţa din eternitate a materiei cu divinitatea, realităţi ce are aceeaşi identitate ontologică) s-au străduit să impună doctrina creaţiei din nimic, distincţia ontologică dintre Creator şi creaţie. Concepţia despre creaţia din nimic este specifică gândirii iudaice şi este un mare câştig păstrat în Revelaţie prin poporul evreu. în acest sens avem precizarea clară dc Ia Macabei. în rugăciunea mamei Macabeilor pentru fiii săi: „Rogu-tc, fiule, ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate ce sunt într-însele, să cunoşti că din ce n-au fost Ie-a făcut pc ele Dumnezeu şi pe neamul omenesc aşijderea I-a tăcut" (II Macabei 7.28).

Creştinismul a nuanţat această doctrină insistând pc dragostea extinsă la creaţie printr-un Dumnezeu al comuniunii - Sfânta Treime. Părinţi precum Iustin Martirul şi Filosoful. Clement Romanul. Atenagora, Tertulian, Taţian, Clement Alexandrinul, Sfanţul loan Gură de Aur. Sfanţul Vasile cel Mare sau Sfanţul Grigoric de Nyssa au insistat asupra depăşirii concepţiei filosofiei elene despre univers. Nu e cazul acum să mai detaliem această problemă şi să prezentăm textele patristice respective.[144]

Vom prezenta ca text patristic doar ceea ce a scris Sfanţul loan Damaschinul - cel care a sintetizat întreaga teologia patristică de până la el - despre creaţie: „însuşi Dumnezeul nostru, proslăvit în Treime şi Unime. a făcut cerul şi pământul şi toate câte sunt în ele. aducând pe toate dc la neexistenţă la existenţă. Pe unele, cum e este cerul, pământul, acrul, focul şi apa. nu le-au făcut din o materie preexistentă; pc altele, cum sunt vieţuitoarele, plantele,

[lW] **Peniru o sintciá in aceste sens. a se vedea subcapitolul *Creaţia* J' *Dumnezeu Creatorul,* din tc?a de doctorat a Părintelui Conf. Dr. Sterca lache. *Dumnezeu, omul şi creaţia in teologia ortodoxa şi in preocupările ecumemsmului contemporan.* Rcv "Ortodoxia", nr. 1-2. 3-4. 1998. p.16**

seminţele Ic-a tăcut din cele care au fost create de HI. Acestea s-au făcut la porunca Creatorului din pământ, apă, aer şi foc" [14:1]

Deci materia nu e coeternă cu Dumnezeu, dar totodată în dinamica creaţiei observăm o complexificare treptată, elementele creaţiei fiind înrudite între ele. Această legătură între elementele creaţiei nu poate fi înţeleasă ca q dovadă a evoluţionismului în forma lui ideologizată. Deşi Sfanţul loan Damaschinul menţionează că vieţuitoarele, plantele şi seminţele au fost făcute din materia creată înainte de apariţia lor, precizează că acestea au apărui la porunca lui Dumnezeu. Esenţial în acest act este cuvântul creator de viaţă al lui Dumnezeu, prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în actul creaţiei. Relaţia dintre părţile creaţiei nu poate fi înţeleasă ca o evoluţie autonomă a unora din altele, de la formele simple la cele complexe.

Versetul cu care începe Sfânta Scriptură este „La început a tăcut Dumnezeu cerul şi pământul" (Fac. 1,1). Primul cuvânt. *bereschit* în varianta originală ebraică, deşi este tradus prin *la început,* el nu are o semnificaţie temporală. Deoarece textul plin de simbolism al Facerii nu poate fi înţeles ca o descriere a creării lumii într-un timp natural, cuvântul *bereschit* nu subliniază existenţa unui moment temporal iniţial. Poate o traducere mai potrivită ar fi redat alt sens al cuvântului ebraic, care mai poale fi tradus prin *în generai în principiu.* Această traducere ne plasează într-o altă perspectivă ce nu se lasă subjugată de mentalitatea condiţionată temporal. Traducerea lui *bereschit* prin *în general sau în principiu* relevă nu atât actul creator în desfăşurare al Dumnezeirii ci sfatul de taină al acţiunii profund lăuntrice intratreimice

în care Dumnezeu *gândeşte* toată creaţia *în general*, la Dumnezeu gândul având, bineînţeles, o putere creatoare.

O astfel de perspectivă ne obligă să renunţăm la o hermeneutică bazată exclusiv pe ştiinţa omenească. în înlrcgimc condiţionată de legile naturale ale existenţei temporale şi ne cerc un efort pentru a contempla duhovniceşte taina originilor.

[145] **SI loan Damaschinul, *Dogmatica,* Fd. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 50**

„Bereschit nu ne plasează deci la începutul timpurilor sau al timpului, indiferent cărei categorii i-ar aparţine, ci în faţa a ceva cu totul altă natură. Astfel *bereschit* nu este încă creaţie. Este actul divin în sine însuşi care are în vedere creaţia. Să spunem de la bun început că primele trei cuvinte ale Facerii ne transpun întru contemplarea de negrăit a acţiunii dumnezeieşti. Creaţia propriu zisă este pomenită abia în cuvintele care urmează: cerul şi pământul .

Sfanţul Vasile cel Mare arată că există numeroase înţelesuri ale primului cuvânt din Sfânta Scriptură: *berschit.* Dar în nici una dintre variante nu interpretează cuvântul *bereschit* cu o origine ce poate fi depistată printr-o cronologie naturală. E vorba de o stare mai presus de timpul natural. Din această perspectivă parc fadă orice încercare dc a identifica prin mijloace ştiinţifice, ce studiază legea naturală aşa cum o cunoaştem noi astăzi o origine plasată în temporalitate. *Bereschit* poate semnifica o indivizibilitate a cosmosului şi o instantaneitate a gândirii lui Dumnezeu în sfatul Său de a concepe creaţia ca întreg (cer şi pământ).

Sfanţul Vasile cel Mare menţionează în acest sens: ..Poate că s-a zis: *Intru început a făcut* din pricină că facerea cerului şi a pământului s-a făcut într-o clipită şi în afară de timp. deoarece *începutul* este ceva indivizibil şi Iară dimensiune. După cum *începutul* căii nu c calea, iar *începutul* casei nu e casa, tot aşa şi *începutul* timpului nu e timpul, dar nici cea mai mică parte din timp. Iar dacă cineva s-ar ambiţiona să spună că *începutul* este timp. ştie acela că împarte *începutul* în părţile timpului, adică în început, în perioada de la mijloc şi în perioada de la sfârşit. Este însă cu totul de râs să te gândeşti la un început al *începutulur}*[A1]

Al doilea verset al Sfintei Scripturi precizează: „Şi pământul era nctocmit şi gol. întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu

Sc purta pe deasupra apelor" (Fac. 1, 2). Faptul că pământul era neîntocmit şi gol, iar apele erau copleşite de întuneric

Jcan Ko\alc\sky. op. cil.. p. 20 Sf.
Vasile cel Mare. op. cit.. p. 77

exprimă o unitate ncdiferenţiată a creaţiei, o lipsă de rânduială care nu mai înseamnă nonfiinţă, dar încă nici existenţă bună şi frumoasă. Totuşi această expresie arată dorinţa lui Dumnezeu de a rândui un cosmos în care a sădit un potenţial de devenire ce poate fi actualizat într-o conformitate cu voia dumnezeiască, dar numai prin împărtăşirea de Cuvântul creator al lui Dumnezeu. Această posibilitate de înălţare către asemănarea dumnezeiască evidenţiază încă dintru început un sens eshatologic al creaţiei, care nu poate fi actualizat autonom, ci teonom.

Suntem în prezenţa unei realităţi ce poartă în sine fermentul viu care o poate configura din ce în ce mai mult cu voia divină. „Haosul grecesc, ***tohu wa hohu*** ebraic, apele lipsite de formă semnifică toate dorinţa de fiinţă, aspiraţia către Asemănare, posibilitatea de transformare cuprinzând potenţialul întregului cosmos, dar, să precizăm, toate sunt neputincioase, incapabile să se transforme prin ele însele, să se delimiteze, să se adeverească. Aici este necesară intervenţia hotărâtoare a Cuvântului. Actul acestuia se numeşte ***badaT*** [148]

La crearea lumii participă Persoanele Sfintei Treimi. Nu doar Tatăl creează lumea ci şi Fiul şi Duhul Sfanţ. Sunt mai multe versete din Sfânta Scriptură care arată participarea lui Hristos şi a Duhului Sfanţ Ia facerea lumii. Astfel Evanghelistul Ioan ne mărturiseşte: „Toate prin El s-au făcut; şi tară El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (loan 1. 3). Apoi există mai multe texte pauline care evidenţiază calitatea de Logos Creator şi Proniator a lui Hristos, Alfa şi Omega creaţiei. Astfel avem următoarele versete: „Pentru că de la El şi prin El şi întru El sunt toate" (Rom. 11, 36): „Mie, celui mai mic decât toţi sfinţii, mi-a fost dat harul acesta, ca să binevestesc neamurilor bogăţia lui Hristos, de nepătruns, şi să descopăr tuturor care este iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu, Ziditorul a toate, prin Isus Hristos" (Efes. 3, 8-9).

Calitatea de Logos Creator şi Mântuitor a lui Hristos este prezentată exemplar în textul epistolei către Coloseni a Sfanţului

Jean Kovalevsky, op. cit.. p. 31

Apostol Pavel: „Pentru că întru El au fost tăcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute, şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au tăcut prin El şi pentru El. EI este mai înainte de toate şi toate prin El sunt aşezate...Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinirea. Şi printr-Insul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale" (Colos. I. 16-20).

întreaga Treime participă la crearea lumii. Faptul că Sfanţul Duh era deasupra apelor ne arată puterea creatoare a Duhului, dar şi disponibilitatea creaţiei de a fi transfigurată de energia necreată a harului. Sfanţul Efrem Şirul scrie: „Se cuvenea ca Duhul Sfânt să se poarte, ca o dovadă că în ce priveşte puterea ziditoare El este asemenea cu Tatăl şi cu Fiul. Căci Tatăl a grăit. Fiul a zidit, şi se cădea ca şi Duhul să-şi aducă lucrarea. Şi aceasta a facut-o purtându-Se, arătând prin aceasta în chip vădit că totul a fost adus întru fiinţare şi săvârşit de către Treime".[149]

Disponibilitatea materiei create de a primi energia necreată a Duhului Sfanţ e subliniată de versetul din Facere 1, 2. „Aceste cuvinte arată că în ape era o energie plină de viaţă; nu era simplu o apă stătătoare şi nemişcătoare, ci mişcătoare, care avea putere de viaţă in ea. Că ceea ce-i nemişcător este negreşit nefolositor, pe când ceea ce se mişcă este capabil să facă multe".[150] Puterea de viaţă din apă nu este autonomă de Dumnezeu, nu e o capacitate naturală de a produce viaţă prin ea însăşi, ci c vorba de puterea harului care străbate materia creată. încă de la începutul creaţiei, de energia necreată ce susţine întreaga creaţie.

Despărţirea luminii de întuneric nu e un proces care evoluează de la sine, ci o rânduială dumnezeiască care trebuie să ne facă să ne umplem de uimire. „Ai văzut împărţire nespus de bună, creaţie minunată, care depăşeşte orice înţelegere, făcută numai prin cuvânt şi poruncă? Ai văzut de cât pogorământ s-a folosit acest fericit prooroc, dar, mai bine spus, iubitorul de oameni Dumnezeu, prin gura profetului,

Sf. fcfrcm Sinii. *Tâlcuirc la Facere,* apud Serafim Ruse. op. cit.. p. 72
Sf loan (iurâ de Aur. op. cit. . 47

ca să înveţe neamul omenesc să cunoască ordinea celor create, să cunoască cine este Creatorul universului, să ştie cum a fost adus la fiinţă fiecare?".[151]

Sfanţul Ioan Gură de Aur arată că Dumnezeu ar fi putut să facă întreaga creaţie într-o clipă, dar a creat-o treptat din nemărginita Lui iubire faţă de om, pentru ca ştiind bine despre cele create, să nu rămânem la gândurile noastre, ci să ne înălţăm mintea spre Dumnezeul Creator al universului. „Nu putea, oare, mâna Lui cea atotputernică şi nesfârşita Lui înţelepciune să aducă la fiinţă pc toate şi într-o singură zi? Dar pentru ce spun cu într-o singură zi? Putea să le aducă într-o clipită! Dar pentru că Dumnezeu n-a adus la fiinţă pentru trebuinţa Lui nimic din cele ce sunt-că El nu are nevoie de nimic, fiind desăvârşit, ci a făcut totul din pricina iubirii Sale de oameni şi a bunătăţii Lui-pentru aceea le creează treptat, iar prin gura fericitului profet ne învaţă lămurit despre cele ce s-au făcut, pentru ca, ştiindu-le bine, să nu cădem în greşelile celor ce judecă mânaţi de gânduri omeneşti".[15]

In ziua a doua Dumnezeu a separat apele de deasupra cerului de cele de dedesubt. „Şi a zis Dumnezeu: Să fie o tărie prin mijlocul apelor şi să se despartă apele de ape! Şi a fost aşa. A făcut Dumnezeu tăria şi a despărţit apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Tăria a numit-o Dumnezeu cer" (Fac. 1, 6-8). Semnificaţia cerului a fost mult discutată şi astfel s-au dat diferite interpretări. Multe dintre concepţiile din antichitate au încercat să arate identitatea materială a realităţii numite cer, ajungându-se la o înţelegere destul de statică a cerului. Credem că în primul rând semnificaţia cerului nu este atât una materială, cât una spirituală, care evidenţiază prezenţa lui Dumnezeu în lume, cerul, inclusiv în forma materializată cunoscută nouă, fiind prin excelenţă simbolul divinităţii şi mediul de slăvire a lui Dumnezeu. Polivalenţa semantică a cuvântului *cer* este mai vădită în limba ebraică, unde cuvântul la singular are şi conotaţic de plural, astfel cerul însemnând de fapt şi ceruri. De aceea în Sfânta Scriptură întâlnim

[151] lbidem. p. 49
■ lbidem. p. 50

numeroase expresii cu această ambivalenţă.

De exemplu citim în psalmul 67, 34: „Cântaţi Dumnezeului Celui ce S-a suit peste cerul cerului, spre răsărit". Sau întâlnim expresia. „Lăudaţi-L pe El cerurile cerurilor şi apa cea mai presus de ceruri, să

laude numele Domnului, că El a zis şi s-au făcut. El a poruncit şi s-au zidit" (Ps. 148, 4-5).

In ziua a treia are loc explozia vegetaţiei pe pământ. Faptul că pomii au apărut pe uscat fără ajutorul soarelui contravine legilor ştiinţifice cunoscute de noi astăzi. Sunt unii care spun din perspectivă evoluţionistă, de exemplu Kalomiros, că soarele şi stelele au fost create încă din ziua întâi a creaţiei. Dar Sfanţul Ioan Gură de Aur în interpretarea lui contrazice această afirmaţie. Dimpotrivă, el arată în mod explicit şi paradoxal pentru cugetarea noastră obişnuită să digere doar formulele servite pe baza ştiinţelor naturaliste, că vegetaţia n-a avut nevoie de soare pentru a fi adusă la existenţă. Sfântul Ioan Gură de Aur insistă asupra acestui fapt tocmai pentru a evidenţia puterea lui Dumnezeu şi dependenţa creaţiei de Creator, eliminând astfel orice tendinţă de a interpreta apariţia vieţii vegetale pe pământ ca o expresie a legilor naturale pe care noi le cunoaştem astăzi.

în acest sens. plecând de la versetul din Fac. I. 12: ..Pământul a dat din sine verdeaţă: iarbă, care face sământă, după felul şi asemănarea ci, şi pomi roditori, cu sământă, după fel, pe pământ", spune: „Gândeştc-mi-te aici, iubite, cum s-au fikut toate pe pământ Ia cuvântul Stăpânului. Nu era om care să-1 lucreze, nu era plug, nu erau boi de ajutor, nu avea pământul nici vreo altă îngrijire, ci a auzit numai porunca şi îndată a dat rodurile lui...De altfel dumnezeiasca Scriptură îndreaptă lipsa de judecată de mai târziu a oamenilor, istorisindu-ne cu de-amănuntul toate, în ordinea creaţiei lor, ca să surpe pălăvrăgelile celor ce grăiesc în zadar, întemeiaţi pe propriile lor gânduri, şi care încearcă să spună că pentru creşterea roadelor e nevoie de ajutorul soarelui. Sunt şi alţii care încearcă să atribuie asta chiar unora dintre stele. De aceea ne învaţă Duhul cel Sfanţ că, înainte de crearea acestor stihii, pământul, ascultând de cuvântul şi porunca lui Dumnezeu, a dat toate seminţele, tară să aibă nevoie de ajutorul cuiva".[153]

Sfanţul Vasile cel Mare. pentru a-i face pc credincioşi să-şi îndrepte admiraţia spre Dumnezeu prin contemplarea celor create, susţine apariţia plantelor înaintea soarelui. Verdeaţa pământului şi întreaga vegetaţie ce împodobeşte pământul nu-şi datorează existenţa luminii solare, nici ostenelii omului, ci puterii creatoare a lui Dumnezeu. în felul acesta este combătută credinţa păgână în divinitatea soarelui.

Sfanţul Vasile cel Mare menţionează: „Pentru că unii socotesc că soarele este cauza celor ce răsar din pământ, că adică prin atracţia căldurii lui scoate la suprafaţa pământului această podoabă înainte de facerea soarelui, ca să înceteze cei rătăciţi să se mai închine soarelui, ca unuia care ar fi cauza vieţii. Dacă vor ajunge să creadă că toate cele care fac podoaba pământului sunt înainte de facerea soarelui, atunci vor părăsi nemăsurata lor admiraţie ce o au pentru soare, gândindu-se că soarele este mai nou în ce priveşte facerea lui decât iarba şi plantele".

Trebuie să remarcăm spontaneitatea creării vegetaţiei pe uscat. Sfanţul Efrem Şirul scrie: „Ierburile, la vremea facerii lor. s-au ivit într-o singură clipă, dar la înfăţişare arătau ca de mai multe luni. Tot aşa copacii, la vremea facerii, s-au făcut într-o singură zi, dar împlinirea şi roadele care făceau să le atârne crengile la pământ îi arătau ca şi cum ar fi fost de câţiva ani".[155]

Sfanţul Ambrozie al Milanului arată şi el în mod grăitor că soarele a fost făcut după apariţia vegetaţiei pe pământ: „Nască-se dar iarba cea verde mai înainte de ivirea luminii soarelui, fie lumina ei înaintea celei de soare. Fie ca pământul să odrăslcască înainte de a primi întăritoarea îngrijire a soarelui, spre a nu se da prilej de sporire omeneştii rătăciri. Fie ca toţi să cunoască că nu

---

lbidcm.p. 72 [154] Sf. Vasile cel Marc. op. cit.. p. 119 Sf. Efrem Şirul. op. cit.. p. 83

soarele e pricinuitorul creşterii plantelor.,.Cum ar putea soarele să dea puterea vieţii plantelor crescătoare, când acestea au fost mai înainte făcute să crească de dătătoarea de viaţă putere ziditoare a lui Dumnezeu, înainte ca soarele să fi început a lua parte la vieţuire? Soarele e mai tânăr decât mugurii, mai tânăr decât ierburile".[156] ,n i r .

în ziua a patra Dumnezeu a lacul luminătorii: „Şi a zis Dumnezeu: Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte şi să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele şi anii, şi să slujească drept luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pământul" (Fac. 1, 14-15). «ftf f c N j

Pentru cei ce doresc neapărat un conformism între ştiinţa contemporană şi textul Facerii, ziua a patra constituie o piatră de

poticneală, deoarece cosmologiile ştiinţifice postulează întâietatea cronologică a soarelui faţă de pământ şi vegetaţie. Dar am văzut că Sfinţii Părinţi insistă asupra faptului că soarele a fost făcut ulterior pământului şi pentru a sluji ca luminător al acestuia. Soarele e văzut ca un element funcţional şi nu atât ca unul generator de viaţă, cum se postulează în contemporaneitate. Am prezentat anterior câteva texte patristice care evidenţiază primatul pământului comparativ cu soarele. Nu mai insistăm în acest sens. Mai întărim această idee doar cu un text grăitor din Sfântul Ambrozie al Milanului: „Priveşte mai la tăria cerului care a fost făcută înaintea soarelui; priveşte mai întâi la pământul care a început a se vedea şi era tocmit încă mai înainte ca soarele să se ivească; priveşte la verdeaţa pământului care a fost mai înainte de lumina soarelui. Rugii de mure au fost mai înainte de soare; firul ierbii e mai bătrân decât luna. Aşadar, nu socoti drept zeu acel lucru ale cărui daruri date de Dumnezeu se văd a fi mai preţioase. Trecuseră trei zile; în vremea aceea nimeni nu s-a îngrijit de soare, totuşi strălucirea

' **Sf. Ambrozie al Milanului. *Hexaimeronul,* apud Serafim Rose. op. cil. p. 83**

luminii sc vădea pretutindeni. Căci şi ziua îşi are lumina ei, care şi ea a fost mai înainte de soare".[157]

Sfanţul Vasilc cel Mare vorbind despre faptul că pământul era netocmit, afirmă că şi cerul era netocmit, cl neavând încă soarele, luna şi stelele. Precizează Sfanţul Vasile cel Mare: „Pe bună dreptate Scriptura a numit pământul netocmit. Acelaşi lucru îl putem spune şi despre cer. Nici nu era încă terminat şi nici nu primise propria lui podoabă; nu era luminat nici de lună. nici dc soare şi nici încununat cu cetele de stele. încă nu se făcuseră acestea. Deci n-ai păcătui faţă de adevăr dacă ai spune că şi cerul era netocmit".[158]

Sfinţii Părinţi insistă mult asupra acestui aspect în primul rând pentru faptul că multe din popoarele antichităţii au zeificat soarele, închinându-se lui, in locul adevăratului Dumnezeu. Din perspectivă duhovnicească nu o abordare cronologică a textului Facerii este importantă (am mai precizat dc fapt că acest referat este inanalizabil prin prisma legilor naturale a lumii pe care o cunoaştem, acestea analizând istoria 'universului din perspectivă cronologică). O apropiere

duhovnicească de text va reliefa totuşi importanţa pământului comparativ cu soarele, deoarece viaţa omului are loc pe acest pământ, cadru al luptelor sale duhovniceşti, unde el se nevoieşte pentru obţinerea mântuirii şi transfigurarea întregii lumi.

In concepţia scripturistică şi patristică, pământul, ca sălaş al omului, este centrul universului. Din acest punct de vedere viziunea biblică şi patristică asupra lumii rămâne una consecvent tradiţională (a se vedea simbolismul lumii în culturile arhaice şi tradiţionale). Rămânând blocaţi în modelele propuse de cultura şi ştiinţa din contemporaneitate, ce postulează primatul soarelui în raport cu pământul, nu ne vom putea deschide minţile faţă dc autenticitatea viziunii patristice, rămânând insensibili şi neputincioşi în faţa tainelor dumnezeieşti.

[m] Ibidem.p 85
[151] Sf Vasilc cel Mare. op. cil.. p. 84

Dorinţa dc a fixa apariţia soarelui înaintea pământului, aşa cum ne-o cerc logica aparentă, exprimă tendinţa de a explica în mod natural fenomenele lumii. Dar am văzut că în zilele creaţiei, legile care guvernau cosmosul nu se ghidau după cele cunoscute de noi astăzi şi care cer în mod categoric existenţa soarelui pentru a fi posibilă vreo formă de viaţă pe pământ. Dimpotrivă vedem că lumina nu era dată nici de soare, nici de lună, iar vegetaţia nu avea nevoie de fotosinteză ca să trăiască. Toată creaţia trăia în mod vizibil prin Dumnezeu. Pentru cineva preocupat de viaţa duhovnicească esenţială este centralitatea lui Dumnezeu în existenţa concretă. Nici o altă realitate creată oricât dc grandioasă ar fi nu poate să ţină locul lui Dumnezeu.

Tendinţa de a încerca să atribuim printr-o aceeaşi logică pc care o avem acum. lumii primordiale o funcţionare a vieţii planetei noastre în funcţie de soare, implică o abdicare dc la perspectiva duhovnicească. Ea constituie o încercare de explicare naturalistă şi autonomă a lumii. Atât în lumea dc dinainte de cădere, cât şi în împărăţia lui Dumnezeu, lumina nu vine dc la soare ci de Ia Dumnezeu. Hristos este lumina lumii. Textul Apocalipsei, vorbind de cetatea lui Dumnezeu arată inutilitatea luminătorilor naturali intr-o astfel de cetate: ..Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul" (Apoc. 21. 23). Am

putea spune că, precum unirea pătimaşă între bărbat şi femeie pentru procreare a fost prevăzută prin preştiinţa lui Dumnezeu, fără să fie obligatorie, la fel. e posibil ca soarele şi luna să fi fost făcute doar pentru luminarea lumii căzute. Dar în această tematică nu putem rămâne decât la nivelul presupunerilor. Profunzimea temei învăluită dc o mare taină nc obligă la contemplarea ei în tăcere.

In ziua a cincea relatată în Fac. 1, 20-23 Dumnezeu a făcut vieţuitoarele. Evoluţionismul transformist consideră că speciile derivă unele din altele, inclusiv omul provenind dintr-un anumit strămoş comun cu maimuţa. Fără a rămâne tributari unei gândiri fixiste, exclusiv supranaturalistă pledăm pentru o asumare a unei reprezentări sinergice: divină şi naturală, naturalul structurându-sc prin supranatural. Dumnezeu creează vieţuitoarele şi totodată dăruieşte o capacitate potenţială pământului şi apei de a naşte vieţuitoare. Important este să nu abdicăm de Ia principiul teandrici şi să dezvoltăm teorii exclusiviste şi cu o doză de unilateralitate. Evoluţionismul naturalist insistă pe o dezvoltate progresivă şi autonomă a speciilor una din alta, în funcţie de hazardul condiţiilor naturale. Este exclusă astfel prezenţa proniatoarc a lui Dumnezeu Dar şi creaţionismul în forma lui severă tinde să uite de dinamica intrinsecă a creaţiei, de capacitatea structurală a creaţiei (dată tot de Dumnezeu) de a înainta spre Creatorul ei.

Nu suntem de părere că o împăcare a creaţionismului cu evoluţionismul ar fi de folos. Dimpotrivă un asemenea demers ar putea crea confuzie şi ar putea aduce deservicii atât teologiei academice, dar şi vieţii duhovniceşti, deoarece în majoritatea situaţiilor atât evoluţionismul cât şi creaţionismul exprimă formele ideologizate ale unor tipare de gândire. Terminologia joacă aici un rol destul de important. Astfel, pentru a explicita concepţia patristică despre dinamica creaţiei, utilizarea unor termeni precum „evoluţionism", „creaţionism" cu conotaţii ideologice prezintă un risc. Credem că esenţială este afirmarea cu consecvenţă a principiului teandriei , al sinergiei creaţiei, al divino-creaţici. Cu o astfel de terminologic mai adecvată există şansa de a face cunoscută viziunea Părinţilor în această problemă, farâ crearea unor premise ce pot conduce la confuzii regretabile.

Fiecare lucru are propria sa raţiune divină. Principiul tcandric e concretizat şi se verifică atât la nivelul cel mai intim al părţilor

creaţiei, cât şi la creaţie în întregul ei. Astfel acest principiu se observă in cazul fiecărui lucru prin faptul că Dumnezeu creează raţiunea divină specifică fiecărui lucru, dar conformitatea lucrului cu propria sa raţiune cere o reciprocitate din partea creaţiei. Actualizarea şi conformarea lucrului cu raţiunea sa divină exprimă dinamica creaţiei. In acest sens putem vorbi de o dinamică a creaţiei, dar nu de o evoluţie transformistă. Fiecare lucru rămâne în cadru speciei Iui, deoarece nici un lucru nu-şi poate schimba raţiunea divină conferită de Dumnezeu.

Acest lucru e exprimat cu claritate de Sfanţul Maxim Mărturisitorul: „Căci n-a fost vreo fire din cele ce sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după raţiunea ei ceea ce nu este încă acum. sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror raţiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existenţa nu primesc prin aducerea lor la existenţă şi în fiinţă, conform cu raţiunile lor, nici un adaos sau ştirbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt".[159]

Sfinţii Părinţi insistă asupra felurilor vietăţilor. Ei arată că fiecare fel de vieţuitoare s-a tăcut deodată şi acest fel îşi păstrează firea până la plinirea vremii. Nu poate fi vorba de o trecere a vieţuitoarei dintr-un fel în altul. în schimb pot exista o multitudine de variaţii în cadrul aceluiaşi fel.

De obicei Sfinţii Părinţi înţeleg prin „fel" acele făpturi care sunt capabile să reproducă urmaşi fertili. Fie că e vorba de plantă sau animal, fiecare „fel" îşi păstrează caracteristicile. Sfanţul Ambrozie spune că: „In conul dc pin firea pare a înfăţişa însuşi chipul ei. el păstrează însuşirile proprii pe care le-a primit de Ia acea dumnezeiască şi cerească poruncă, şi îşi repetă zămislirea intru urmarea anilor până la plinirea vremii...Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde fiecare zidire din alcătuirea lumii. De aceea , precum a poruncit Dumnezeu, toate felurile de făpturi vii s-au născut din pământ. Ascultând de o lege statornică, toate au urmat unele altora veac după veac. după fel şi asemănare. Leul zămisleşte leu; tigrul, tigru; bivolul, bivol; lebăda, lebădă şi vulturul, vultur. Ceea ce s-a poruncit o dat devine în fire un obicei pentru totdeauna. De aceea pământul n-a încetat a aduce cinstirea slujbei sale. Soiul începător al făpturii vii este păstrat pentru vremile viitoare de către generaţiile următoare ale felului său".[160]

"* Sf Maxim Mărturisi lom I. *Ambigua,* p.
294 Sf Ambrozie, op. cit. . p 90

Sfanţul Vasile cel Marc afirmă dinamica creaţiei manifestată prin continuitatea speciilor, dar aceasta sc datorează puterii dumnezeieşti, nu unei legi inerente creaţiei. însă continuitatea speciilor nu înseamnă în nici un fel o transformare a unei specii în alta: „Gândeştc-te la cuvintele lui Dumnezeu, care străbat creaţia! Au început de atunci, de la facerea lumii, şi lucrează şi acum şi merg mai departe până la sfârşitul lumii. După cum sfera, dacă se împinge şi este pe un loc înclinat, merge la vale datorită construcţiei sale şi a însuşirii locului, şi nu se opreşte înainte dc ajunge pe un loc şes, tot aşa şi existenţele, mişcate de o singură poruncă, străbat în chip egal creaţia, supusă naşterii şi pieirii, şi păstrează până la sfârşit continuarea speţelor, prin asemănarea celor ce alcătuiesc speţa. Din cal se naşte un cal, din leu un leu. din vultur un vultur şi fiecare din vieţuitoare îşi păstrează speţa prin continui naşteri până la sfârşitul lumii timpul nu strică, nici nu pierde însuşirile vieţuitoarelor, ci, ca şi cum acum ar fi fost făcute, merg veşnic proaspete împreună cu timpul".[1 1]

Toate lucrurile create au un rost al lor. Cei care susţin cvoluţionismul transformist, printre presupusele dovezi o au şi pe aceea a organului vestigiu - un organ considerat inutil şi ca atare el arată doar că provine dintr-o formă biologică inferioară în care a avut un oarecare rol. Această dovadă şi-a arătat lipsa de consistenţă în faţa descoperirilor medicale contemporane (marele nostru fiziolg. Nicolae Paulescu, savant impecabil, cunoscut la nivel mondial, a demonstrat elocvent netemeinicia argumentării procvoluţioniste, plccându-se de la organul vestigiu). Dar e important şi că avem o mărturie patristică prin care să înţelegem importanţa fiecărui lucru creat, faptul că fiecare entitate creată participă la rostul întregii creaţii, nefiind lipsită de semnificaţie. Chiar dacă la un moment dat noi nu putem recunoaşte rostul anumitei realităţi create, nu înseamnă că ca este lipsită de sens.

Sfanţul Ioan Gură de Aur precizează: „Cine va îndrăzni să blameze cele făcute? Nimic nu s-a făcut în zadar, nimic nu s-a

făcut ftră rost! N-ar fi fost lăudate de Creator, dacă n-ar fi fost create spre oarecare trebuinţă!...Nu este creat nimic tară vreun scop oarecare, chiar dacă noi oamenii nu suntem în stare să cunoaştem cu precizie scopul fiecărei creaturi".[162]

Relativismul speciilor care lasă să se înţeleagă că o specie se poate transforma în alta. precum şi încrucişările făcute de om pentru a obţine diferite soiuri de plante şi animale, pot favoriza şi un relativism moral şi totodată să impulsioneze sentimentul demiurgic al omului. Dacă omul a evoluat de la o specie inferioară şi el. în continuare, se atlă în acest proces evolutiv, morala, care i se propune în treapta pe care se atlă el acum, este una relativă. Din acest punct de vedere morala creştină (şi nu numai) este considerată ca fiind demodată, anacronică, fiind percepută ca un sistem dc interdicţii care încătuşează libertatea exuberantă a omului.

Viaţa duhovnicească trăită în conformitate cu poruncile lui Dumnezeu, în loc să fie văzută ca o eliberare din sclavia patimilor, ca o adevărată împlinire, este asociată cu o existenţă impregnată de frustrări. Teoria cosmologică a evoluţiei naturale favorizează eliberarea de opresiunea moralei religioase.

Aldous Huxley, fratele lui Julian lluxley (cel ce a susţinut puternic darwinismul) spunea: „Aveam motive pentru a nu dori ca lumea să aibă sens; ca urmare, am admis că nu avea nici unul, şi am fost în stare, tară vreo dificultate, să găsesc justificare pentru această asumare...Pentru mine, ca şi, tară îndoială, pentru majoritatea contemporanilor mei, filosofia nonsensului a fost, în mod esenţial, un instrument de eliberare. Eliberarea pe care o doream era simultan o eliberare de un anumit sistem politic şi economic, şi o eliberare de un anumit sistem de morală. Ne-am ■ ridicat împotriva moralei fiindcă ne stânjenea libertatea sexuală".[163]

[IM] Sf. toaa (iurâ de Aur, p. 94

Aldous Huxlcy, *Mărturisirea unui itteu notoriu,* apud Serafim Rosc.np. cit • p. 91

In contrast cu relativismul propus de evoluţionismul natural gândirea patristică subliniază integritatea şi diversitatea „felurilor",

tocmai această integritate servind ca modei învierii trupurilor. „în tot ceea ce rodeşte, firea rămâne credincioasă sieşi...Sămânţelc unui fel nu pot fi schimbate într-un fel de plantă, nici nu dau la iveală roade deosebite de propriile sămânţe, astfel încât oamenii să răsară din şerpi şi carnea din dinţi; cu atât mai mult e de crezut, aşadar, că tot ceea ce s-a semănat va răsări din nou în propria fire. că rodul grânelor nu se deosebeşte de sămânţă, că cele moi nu răsar din cele tari, nici cele tari din cele moi. şi nici otrava nu se schimbă in sânge; ci carnea se reface din carne, oasele din oase. sângele din sânge, umorile trupului din trupuri. Mai puteţi deci voi. păgânilor, cei ce sunteţi în stare să susţineţi că există schimbare, să mai tăgăduiţi reaşezarea firii?". [64]

In ziua a şasea Dumnezeu l-a creat pe om ca o încununare a întregii creaţii. Omul a fost chemat ca un veritabil partener la desăvârşirea creaţiei. Asumându-şi cele zidite în manieră duhovnicească, omul ar fi putut contempla raţiunile adânci şi duhovniceşti ale lumii, împlinind astfel sensul eshatologic al creaţiei. Dar sensul autentic al creaţiei, cu siguranţă este de natură eshatologică, deoarece creaţia nu îşi este autosuficientă sieşi, ci aspiră la comuniunea profundă cu Creatorul ei. în momentul în care creaţia este redusă la aspectul său material, fiind asumată de om exclusiv dintr-o perspectivă consumistă, omul nu doar că-şi ratează propria vocaţie, dar denaturează şi sensul întregului cosmos.

In această ordine de idei interesantă este interpretarea care se dă pomului, cunoştinţei binelui şi răului. Nu insistăm asupra acestui subiect, cu largi referinţe la Sfinţii Părinţi. Redăm doar un text semnificativ din Sfanţul Maxim Mărturisitorul: „Şi poate că de fapt dacă ar zice cineva că pomul cunoştinţei binelui şi răului este zidirea cea văzută, nu s-ar abate de la adevăr. Căci împrăştierca de ca produce în chip natural plăcerea şi durerea. Sau iarăşi poate că

Sf. Ambrozie. ***Despre credinţa in înviere,*** **apud Serafim Rose. op. cit.. p. 92**

zidirea celor văzute s-a numit pom al cunoştinţei binelui şi răului, fiindcă are şi raţiuni duhovniceşti care nutresc mintea, dar şi o putere naturală care pe de o parte desfată simţirea, pe de alta perverteşte mintea. Deci contemplată duhovniccşte ea oferă cunoştinţa binelui, iar luată trupeşte, oferă cunoştinţa răului. Căci celor cc se împărtăşesc de

ea trupeşte li se face dascăl în ale patimilor, facându-i să uite de cele dumnezeieşti".[165]

Relaţia omului cu lumea o putem sesiza şi din felul în care interpretăm natura paradisului. Interpretarea raiului poate fi una exclusiv spaţială (raiul gândit ca un loc anume) sau spirituală (raiul ca stare). Gândirea patristică nu rămâne doar la localizarea spaţială a raiului care va fi căutat ca un loc privilegiat, mai ales în teologia scolastică (a se vedea în acest sens lucrarea lui Jcan Delumeau, *Raiul-grădina desfătărilor).* Dar nu putem eluda la modul absolut o anumită dimensiune spaţială a raiului. Bineînţeles că raiul ca stare duhovnicească poate fi actualizat şi în existenţa prezentă (nu ţine de trecutul stării originare şi de viitorul împărăţiei cereşti), dar actualizarea acestei stări se face într-un cadru dat, ceea ce implică şi o dimensiune spaţială. Nu putem circumscrie raiul unui spaţiu şi nu e recomandat să facem o pledoarie pentru perceperea raiului în forma lui spaţială, dar legătura intrinsecă între pământ şi rai ne arată şi posibilitatea creaţiei de a fi transfigurată şi astfel şansa transformării pământului şi cerului în pământ nou şi cer nou.

Sfinţii Părinţi vorbesc de o existenţă a raiului pe pământ. Sfanţul Ambrozie scrie: „Ia seama că Dumnezeu a aşezat pe om în rai nu pentru chipul lui Dumnezeu, ci pentru trupul omului. Netrupescul nu trăieşte într-un loc. El l-a aşezat pe om în rai tot aşa cum a aşezat soarele în cer".[166]

Faptul că raiul este localizat şi într-un spaţiu pe pământ, ncrămânând astfel la o stare sufletească este confirmat şi de Sfanţul Ioan Gură de Aur. Acesta ia atitudine împotriva acelora care cred că raiul ţine doar de cer ca realitate nevăzută. Dar existenţa pe

v \1.i\im **Mărturisitorul, *Râspun\uit* • j//v *laLisic* p H Sf Ambrozie ai Milanului, *Hexuimeranul,* p. 111** pământ a raiului mai arc o semnificaţie: aceea de a sublinia legătura internă dintre pământul creat şi împărăţia lui Dumnezeu şi corespondenţa celor două realităţi. Se subliniază astfel finalitatea' pământului aceea de a ti transfigurat, redobândind strălucirea paradisiacă.

Referindu-se la localizarea terestră a raiului. Sfanţul Ioan Gură de Aur mărturiseşte: „Fericitul Moise a lăsat în scris şi numele locului, ca

să nu poată înşela minţile oamenilor simpli, cei ce voiesc să flecărească zadarnic şi să spună că raiul nu a fost creat pe pământ, ci în cer, şi să viseze şi alte basme la fel ca acestea. Dacă, chiar cu toată precizia folosită de dumnezeiasca Scriptură, unii din cei ce se laudă cu elocinţa lor şi cu înţelepciunea lor lumească îndrăznesc să grăiască împotriva celor scrise în Scriptură şi să spună că raiul n-a fost tăcut pe pământ şi altele decât cele spuse de dumnezeiasca Scriptură, dacă gândesc cum nu este scris, ci împotriva celor scrise, şi socot că cele spuse despre pământ sunt spuse despre cer, unde n-ar fi alunecat aceştia dacă fericitul Moise, mişcat de Duhul Sfănt. nu s-ar fi folosit de aceste cuvinte smerite şi de pogorământ?".[16]

La fel Sf. Efrem Şirul şi Sf. Grigorie Sinaitul descriu raiul ca o realitate complexă, dar care în mod obligatoriu integrează şi dimensiunea spaţială. Tocmai această dimensiune face posibilă înţelegerea transfigurării cosmosului. Nu trebuie să fim subjugaţi de iluzia construirii unui rai localizat pe pământ sau în altă parte, concentrarea noastră trebuind să se îndrepte spre îmbunătăţirea duhovnicească. Dar orice progres duhovnicesc atrage după sine o schimbare a mediului în care trăim, face mai străveziu spaţiul vieţuirii noastre. Localizarea raiului parc să se refere la un loc mai înalt decât tot pământul, ceea ce ar corespunde unei efective înălţări de pe pământ (de exemplu răpirea Sfanţului Apostol Pavel sau experienţele suprafireşti trăite de mai mulţi sfinţi). Aceasta nu înseamnă că trebuie să cădem pradă unei interpretări materialiste şi sensibile ale raiului, dar nici să rămânem prizonierii unor scheme

Sf Ioan Gură dc Aur. op cil. . p. 151

dualiste, ce separă inteligibilul de sensibil. Astfel putem rămâne consecvenţi unei interpretări şi înţelegeri duhovniceşti a raiului, Iară să-i contestăm existenţa sensibilă localizată într-un spaţiu (bineînţeles configurat de o materie transfigurată, nu grosieră aşa cum o percepem noi cu simţurile căzute de acum).

Sfanţul loan Damaschinul scrie: „Şi acesta este paradisul dumnezeiesc, plantat în Eden cu mâinile lui Dumnezeu cămara intregii bucurii şi veselii. Căci Eden înseamnă destătare. Este situat în partea de răsărit, mai sus decât tot pământul".[168]

Omul a fost creat ca o încununare a lumii având menirea să transfigureze întreg cosmosul printr-un consecvent urcuş către Dumnezeu. Recunoscându-se pe sine ca fiind chip al Logosului şi asumându-şi creaţia într-o manieră duhovnicească, intuind raţiunile dumnezeieşti din lume, omul ar fi înaintat tot mai mult cu creaţia întreagă către Dumnezeu. Dar optând pentru autonomie, pentru o existenţă lipsită de consistenţă, omul renunţă la adevărata viaţă, născocind cele ce nu sunt, scufundându-sc astfel în iluzoriu. Asumându-şi lumea într-un mod pătimaş, omul renunţă la felul de a **fi** dumnezeiesc pentru a da câştig dc cauză vieţuirii trupeşti.

Această scufundare în plăceri şi pofte se face prin uitarea celor dumnezeieşti. „Căci cunoscând felurimea plăcerilor şi îmbrăcându-se în uitarea celor dumnezeieşti, apoi, îndulcindu-se cu patimile trupului şi privind numai la cele de faţă şi la slava lor, a socotit că nu mai există altceva afară de cele văzute şi că numai cele vremelnice şi cele trupeşti sunt bune. Strâmbându-se astfel şi uitând că este după chipul lui Dumnezeu cel bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu cel bun, după Care a fost făcut".[169]

Lucrarea omului prin care se poate ajunge la transfigurarea creaţiei este rugăciunea şi trezvia. Recuperarea sensului originar al existenţei umane ce determină împlinirea destinului comun al omului şi al lumii este dc mare însemnătate, mai ales astăzi, când

SC loan DamaNchinul. op. cil. p. 67 [m] Sf. Aianasic cel Marc. *Cuvânt împotriva eliniiw.* PSB. volumul 15. p. 37

omul vede în natură un bun de exploatat în scopuri utilitariste, folosindu-sc de tehnica performantă de care o deţine. Tocmai în aceste condiţii este de o relevanţă şi mai mare importanţa sporirii duhovniceşti prin rugăciune şi trezvic pentru a ajunge la o viziune filocalică asupra lumii în care să contemplăm cu uimire taina creaţiei lui Dumnezeu.

f

2. Hristos-Arhetipul şi Telosul creaţiei

2.1. Motivul creaţiei. Lumea ca dar al lui Dumnezeu

Spre deosebire de filosofia greacă, creştinismul distinge între firea necreată a Iui Dumnezeu şi firea creată a lumii. Nu există o continuitate ontologică între Dumnezeu şi lume. Fiinţa creată este un dar al Iui Dumnezeu şi deoarece darul divin nu se mai ia înapoi, ea dobândeşte (nu arc în sine) veşnicia, prin faptul că se împărtăşeşte continuu de puterea lui Dumnezeu. Prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu întreaga fire creată subzistă.

Prin voia lui Dumnezeu Atotţiitorul există lumea (care are un caracter contingent). „Elinii, spunând că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că numai calităţile din jurul fiinţei le au de la EI, susţineau că fiinţa nu are nimic contrariu şi contradicţia este numai între calităţi. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veşnică şi infinită şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor. însă, are contrară ei neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va exista veşnic şi va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrariu ei, cum **s**-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţa şi stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie".[170]

Lumea creată nu e o necesitate. Tocmai prin caracterul de dar, lumea, în înţelesul creştin, se disociază dc o natură înţeleasă de

Sf. Maxim Mărturisitorul. ***Capele despre dragoste,*** **p. 108**

antici ca o desfăşurare necesară a unor legi interne. Frumuseţea lumii transpare tocmai din caracterul ci de dar. in care Dumnezeu se bucură dc creaţia Lui (dar nu în mod egoist, ca un spectator plictisit care vrea să-şi desfatc privirea pentru El însuşi) ci pentru veselia creaţiei ce nu-şi epuizează o bucurie dată de participarea ei la Dumnezeu.

Astfel creaţia nu apare ca o lipsă, ci ca expresia unui preaplin de iubire a lui Dumnezeu. ..Dumnezeu, Cel supraplin, n-aadus cele create la existenţă fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtăşindu-se de El pe măsura şi pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-Ie pe ele vcselindu-se şi săturându-se fără saturare de Cei de care nu se pot sătura".[171]

Pentm o înţelegere mai adecvată a lumii ca dar al lui Dumnezeu e esenţial să menţionăm caracterul iconic al creaţiei. Dimensiunea iconică a creaţiei din creştinism ne ajută să percepem lucrurile create ca daruri care trimit la Dăruitor. Creaţia înţeleasă ca dar nu ne opreşte la lucrurile vizibile, la obiectele percepute în mod sensibil, ci ne trimite la Cineva, la Arhetipul şi Subiectul acestor lucruri. Caracterul iconic al creştinismului se reflectă astfel in relaţia dinamică dintre Dăruitor şi dar prin care se concretizează dialogul învăluit de iubire dintre Dumnezeu şi creaţie.

Lucrul redus la sine însuşi. închis în propria lui imanenţă, un obiect care nu e înţeles ca dar, opacizează relaţia dintre om şi Dumnezeu. In felul acesta creaţia nu mai este o icoană către Dumnezeu, ci devine un idol. O alipire pătimaşă de creaţie o transformă pe aceasta în idol, dar şi Dumnezeu este redus în acest caz la un concept, deoarece nu mai e subiectul accesibil experienţei prin care e recunoscut ca Dăruitor. Se ajunge la o absolutizare a idolatriei, în care nici Dumnezeu nu mai e privit ca Icoană, ci e redus la ceva vizibil. Doar iubirea adevărată ne ajută să-L contemplăm pe Dumnezeu ca o realitate transcendentă şi totuşi prezentă în creaţie, pentru că Dăruitorul este prezent în darul Său.

"' Ibidcm. p. 111

Prin iubire suntem salvaţi de imaginile idolatre propuse de mentalitatea contemporană ce-L reduce pe Dumnezeu la o realitate închisă iconicului. Creştinismul, prin perceperea iconică a lui Dumnezeu şi a creaţiei, depăşeşte egoismul idolatru şi permite dialogul dintre Dumnezeu înţeles ca Dăruitor şi lumea percepută ca dar în atmosfera autentică a unei iubiri învăluitoare, concretizate prin curăţie şi transparenţă.

în percepţia iconică a creaţiei atât omul cât şi cosmosul se exprimă din perspectiva Iui Dumnezeu ca Icoană, spre deosebire de concepţia idolatră în care reperul este realitatea vizibilă autosuficientă sieşi. „în icoană Dumnezeu nu se vede ca obiect vizibil, ci se oferă ca subiect al unei priviri invizibile care ne vede în mod vizibil. Dacă centrul de greutate al idolului e privirea omului care-1 face cu putinţă, icoana ne oferă un spectacol vizibil ce trebuie văzut, ci o privire invizibilă care trebuie venerată într-o încrucişare infinită a unor priviri

invizibile - privirea rugăciunii celui ce venerează şi privirea binecuvântării Celui venerat fără alt obiect vizibil decât vidul apofatic al pupilelor...Vizibilităţii invadatoare posesive şi obsesive a imaginilor închise în imanenţa/prezenţa unui spectacol autoidolatru, icoana îi propune invizibilitatea distanţei/transcendenţei care face cu putinţă dăruirea liberă a iubirii în schimbul încrucişat al privirilor".[1 2]

Creaţia lumii înţeleasă ca dar ne sensibilizează şi pe noi în dialogul cu Dumnezeu. Creaţia, ca mijloc de dialog între Dumnezeu şi om. ca resursă inepuizabilă de înduhovnicirc. nu presupune darul exclusiv din partea lui Dumnezeu. Orice dar implică o reciprocitate. Omul primeşte cosmosul ca dar dumnezeiesc, dar pe măsura conştientizării acestui lucru şi a înduhovnicirii lui, el va resimţi nevoia să întoarcă acest dar lui Dumnezeu, sporindu-1 cu eforturile lui asupra creaţiei.

Astfel identificate raţiunile dumnezeieşti din creaţie sunt aduse ca daruri lui Dumnezeu. „Aducând deci Domnului raţiunile duhovniceşti din lucruri, I le aducem ca daruri întrucât El prin fire

Jcan Luc Marion. *Crucea vizibilului,* lîd. Deisis. Sibiu. 2000. p. 1 1

nu e lipsit de nici una din acestea. Căci nu îi aducem Domnului, pe lângă altele, raţiunile lucrurilor, pentru că ar fi lipsit dc ele, ci ca să-L lăudăm întrucâtva, după puterea noastră, ca unii ce suntem îndatoraţi la aceasta, din făpturile Lui".

înţelegerea lumii ca dar ne arată adevăratul motiv al creării cosmosului. Motivul creării lumii ne descoperă dragostea infinită a lui Dumnezeu faţă de făptură. Dar cum anume a fost creată lumea şi când a fost zidită sunt problematici cc nu ţin de competenţa noastră. Suntem datori să cercetăm motivul creării lumii pentru a ajunge să ne împărtăşim de dragostea infinită a Iui Dumnezeu, dar a iscodi problema începutului lumii şi felul cum ca a apărut sunt lucruri mai presus de mintea omenească.

Sfanţul Maxim Mărturisitorul spune: „Pentru care pricină a creat Dumnezeu, cercetează! Dar cum şi de ce acum, de curând nu căuta! Căci nu e lucru care să poată cădea sub mintea ta. Fiindcă cele dumnezeieşti, unele sunt cu putinţă de cuprins, altele nu pot fi cuprinse

de oameni. Căci vederea fără frâu poate să împingă pe cineva în prăpăstii".[174]

Actul creator al Sfintei Treimi este desăvârşit. Este cu neputinţă să pătrundem puterea acestui act prin care deodată se creează lumea ca întreg. De aceea e de prisos să ne întrebăm de ce într-un anumit moment Dumnezeu a adus la existenţă creaţia. Actul creator, ca expresie a conlucrării celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, ţine de un sfat făcut într-o stare mai presus dc timp şi e actualizat prin voia Iui Dumnezeu.

Nu avem căderea să speculăm asupra condiţionării creării cosmosului într-un anumit moment dat. „Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când vrea prin Cuvântul cel de o fiinţă şi prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu zici: pentru care motiv le-a făcut acum, o dată ce e pururea bun? Fiindcă înţelepciunea fiinţei nemărginite e nepătrunsă şi nu cade sub conştiinţa omenească".[175]

[1] SC Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie.* p. 216
[1U] Idem. *Ca/H'te despre dragoste,* p. 125 [1,5] lbidem.p. 124

în ceea ce ne priveşte, pentru noi e foarte important că lumea are un început şi un sfârşit, deoarece aceasta arată sensul eshatologic al creaţiei. Sfântul Vasile cel Mare, depăşind concepţiile despre ciclicitatea timpului din filosofia grecească ce favoriza ipoteza despre veşnicia lumii, sparge această circularitatc. afirmând un început şi un sfârşit al lumii. Chiar dacă acest început şi sfârşit al lumii scapă uneori simţurilor noastre, nu înseamnă că ele nu există, fiind rânduite de Dumnezeul Creator al întregului cosmos. Astfel Sfântul Vasile cel Mare ia atitudine împotriva panteismului (concepţia cosmologică dominantă în antichitate), văzând că sensul creaţiei este justificat şi orientat eshatologic spre Dumnezeu tocmai prin faptul că lumea are un început şi sfârşit.

Sfanţul Vasile cel Mare mărturiseşte: „Dacă facerea lumii a început în timp, nu te îndoi nici de sfârşitul ei. Că geometria, cercetările aritmetice, studiile despre corpurile solide, vestita astronomie, această deşertăciune pentru care se munceşte atât, la ce scop duc, dacă cei care se ocupă cu aceste ştiinţe au gândit că lumea văzută este coeternă cu Dumnezeu, Creatorul universului, dacă ridică lumea materială şi mărginită la aceeaşi slavă cu firea cea neînţeleasă şi nevăzută a dumnezeirii şi nici atâta n-au putut gândi că, dacă părţile unui întreg

sunt supuse stricăciunii şi schimbării, trebuie neapărat ca şi întregul să sufere aceleaşi schimbări la care sunt supuse părţile lui".[176]

Preocuparea consecventă pentru cunoaşterea amănunţită a legilor după care funcţionează universul, efortul de a descifra şi a stăpâni prin înţelepciune lumească adâncimile nepătrunse ale creaţiei ne fac să ne oprim la creaţia însăşi, să n-o mai vedem pe aceasta ca o icoană ce trimite la Creatorul ei. Mai mult decât atât. autosuficienţa şi superioritatea date de presupusa soliditate a cunoaşterii bazate pe minuţiozitatea şi rigurozitatea competenţei ştiinţifice, ne fac incapabili să ne mai conştientizăm propriile neputinţe. Considerăm că o preocupare stăruitoare cu problemele legate de cosmologie, făcută în duhul veacului acestuia, ne

*** Sf. Vasile cel Marc, op. cil., p- 74**

îndepărtează de Ia adevărata iuptă ce ar trebui s-o ducem cu patimile noastre.

In acest sens. Sfanţul Vasile cel Mare, vorbind de felul în care se ocupau de cosmologie filosofii veacului său, dc faptul că ci au fost incapabili să vadă adevărul existenţei începutului şi sfârşitului, afirmă: „Bogăţia înţelepciunii lumii le va mări cândva cumplita lor osândă, că aceştia ocupându-sc atât de mult cu lucrurile deşarte, au rămas de bună voia lor orbi pentru înţelegerea adevărului. Aceştia măsoară distanţele între stele, descriu şi stelele dinspre polul nord, pe care Ic vedem mereu, şi pe cele de la polul sud. cunoscute celor ce locuiesc în acele regiuni, dar necunoscute nouă, împarte bolta de miazănoapte a cerului şi a ciclului zodiacal în mii şi mii de părţi, observă cu precizie răsăritul, oprirea şi apusul stelelor, mişcarea tuturor stelelor faţă de cele dinaintea lor şi timpul în care fiecare din stelele rătăcitoare îşi împlinesc mişcarea lor de revoluţie; dar o singură ştiinţă n-au descoperit, ştiinţa de a înţelege pe Dumnezeu, Creatorul universului, pe dreptul Judecător, Care răsplăteşte după vrednicie pe cei ce vieţuiesc în lume, şi n-au descoperit nici ştiinţa de a avea despre judecarea lumii o idee potrivită cu sfârşitul lumii".[177]

Existenţa unui început şi a unui sfârşit al lumii demonstrează că materia nu e coeternă cu Dumnezeu. Au fost mai mulţi învăţaţi care afirmau coexistenţa din veşnicie a materiei cu Dumnezeu. Unii dintre ci

au învăţat acestea plecând chiar dc la cuvintele Sfintei Scripturi, dar pervertindu-!e sensul. Ei au acordat aceeaşi cinste materiei precum Iui Dumnezeu. Plecând de la cuvintele scripturistice că pământul era nevăzut şi neîntocmit, au înţeles prin acestea că e vorba de o materie fară formă şi neîntocmită, existentă din veşnicie, ce urma să fie rânduită de Dumnezeu. în acest fel Dumnezeu nu mai e un Creator ci doar un Organizator al materiei. Au invocat în argumentarea lor analogia cu meseriile omeneşti, în care meşterul are nevoie pentru a săvârşi lucrul de o materie preexistentă.

Rămânând ancoraţi în duhul lumesc nu s-au putut ridica la un adevăr mai presus de orice concept. Nu au putut înţelege că Dumnezeu este transcendent materiei, dar unifică elementele creaţiei prin putere dumnezeiască pentru a asigura coerenţă şi frumuseţe armonioasă. Taina transcendenţei lui Dumnezeu faţă dc lume, dar şi prezenţa Lui resimţită în creaţie prin ordinea ce structurează întreaga fire, rămâne inaccesibilă vânătorilor de concepte ce vor să făurească sisteme filosofice pentru a explica

luinea. rr-vj: ;v*:..y*u* nurii totoţ *i*<il>* r¿óa¿M **ü&** • *XrpEWPE$W-*

Sfanţul Vasile cel Marc este foarte clar în această privinţă: „Dumnezeu, însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit şi a pornit să aducă la existenţă cele ce nu erau; în acelaşi timp a gândit şi cum trebuie să fie lumea şi ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea. Cerului i-a rânduit o natură potrivită cerului, iar formei pământului i-a dat o substanţă proprie şi trebuincioasă lui. Focului, apei şi aerului le-a dat forma pe care a voit-o şi le-a adus la existenţă aşa cum o cerea raţiunea fiecăreia din cele create. A unit într-o prietenie nesfarâmată, într-o singură uitate şi armonie, întreaga lume, care din pricina slăbiciunii propriilor lor gânduri măsoară cu minţile lor puterea cea de neînţeles a lui Dumnezeu, cu neputinţă de explicat dc limba omenească".

Existenţa începutului lumii postulează şi un sfârşit al lumii, dar nu în sensul anulării creaţiei, ci al transfigurării ei. Sensul eshatologic al creaţiei se vădeşte astfel şi în destinul cosmosului întreg: acele de a fi reînnoit în Hristos. Rcfcrindu-se la această transfigurare cosmică. Sfanţul Efrem Şirul scrie:

„Hristos va reînnoi cerul şi pământul
Prin El toate creaturile vor fi eliberate

Şi se vor bucura cu noi.
Domnul bunătăţii Îşi cunoaşte fiii
Reînnoindu-le lor hrana". [179]

[m] **Ibidcm, p. 86**

Sf. fcfrem Şirul. ***Hymnus sur le Paradis.*** **Jean Bastaire.** ***ie destin du cosmos ti la parousie selon Les Peres de L 'EglLse.*** **Contacte, nr.l 70. 1995, p. 38**

Transfigurarea cosmosului arată legătura internă dintre Hristos şi creaţie. In Hristos ni se dezvăluie caracterul dialogal existent la nivelul creaţiei şi totodată aspiraţia spre o profundă comuniune a creaţiei cu Sfânta Treime. In felul acesta lumea apare ca o expresie a comuniunii intratreimice. Sfântul Atanasie insistă în textele sale că Hristos, ca Logos, e prezent in lume pentru a întipări creaţiei caracterul dialoga! existent şi la nivelul Sfintei Treimi. Încă de la începutul creării lumii Persoanele Sfintei Treimi participă la acest act. Sfântul Atanasie arată că toate cuvintele din textul Cărţii Facerii sunt rostite dc către Tatăl Cuvântului Său. Astfel. încă dintru început creaţia are întipărită in ea manifestarea comuniunii treimice. Creaţia ia fiinţă ca o rostire a Tatălui către Fiul. ca o expresie a reciprocităţii desăvârşite din cadrul Sfintei Tratai.'A• £*«QSQWwe* *' Sf nmiio»i. u... Umtâw*/

Sfânta Scriptură ne arată că toate s-au tacul prin Fiul. Logosul dă mărturie despre veşnicia dialogului dintre Cuvânt şi Tatăl Său, această caracteristică rctlectându-sc şi în firea creată. Părintele Stăniloac, într-o notă la textul Sfântului Atanasie, scrie: „Dumnezeu Tatăl vorbeşte Fiului despre crearea lumii. Lumea e opera unui act în care se manifesta comuniunea dialogică din Dumnezeu. E opera unui Fiu care ascultă pc Tatăl şi a Tatălui care nu vrea ca lumea să fie adusă la existenţă decât statuindu-sc cu Fiul. căci vrea ca Fiul să-L reveleze şi în planul creaturalului, cum II revelează în planul eternităţii sale, şi anume, ca lumea să primească pecetea filiaţiei, să fie unită cu Fiul în dragostea ci faţă de Tatăl; ca Tatăl să manifeste faţă de lume iubirea Sa părintească asemănătoare celei faţă de Fiul Unu-născut...() lume care n-ar fi opera unei împreună sfatuiri în sânul Sfintei Treimi ar fi opera unei decizii arbitrare, sau a unei necesităţi lăuntrice, nu ar fi opera unui act de iubire interioară a lui Dumnezeu".

[m] **Ibidcm. p. 75**

Sunt mai multe texte scripturistice care evidenţiază faptul că lumea este expresia dialogului din cadrul Sfintei Treimi, că Tatăl a creat toate prin Fiul, chipul Tatălui nevăzut. „Hristos este chipul

Pr. Dumitru Stăniloac. notă la textul Sfanţului Atanasie. *Despre Întruparea Logosului,* p. IK3

lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi dc pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte decât toate şi toate prin El sunt aşezate" (Colos. I . 15-17). Lumea creată de Tatăl prin Hristos este mântuită tot prin I Iristos. „în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moştenitor a toate şi prin Care a tăcut şi veacurile; Care, fiind strălucirea slavei şi chipul fiinţei Lui şi Care ţine toate cu cuvântul puterii sale. după ce a săvârşit, prin El însuşi, curăţirea păcatelor noastre, a şezut de-a dreapta slavei întru cele prea înalte" (Evrei. 1,2-3).

Primele versete ale prologului ioancic arată participarea întregii Treimi la crearea lumii. „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut"(Ioan, 1, 1-3). Toate cele ale lumii create se vor reuni în Hristos spre slava lui Dumnezeu. „Făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotinţă, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ" (Efes. 1, 9-10).

Există astfel o legătură indisolubilă între Sfânta Treime şi cosmos. „Lumea este, fără îndoială posibilă, destinată slavei lui Dumnezeu Tatăl, a cărui act de creaţie este în mod special. El fiind Originea fără început. Sfanţul Duh este cel care împlineşte planul creaţiei, aducând opera de revelaţie începută prin Fiul, fiind aşadar vorba de o lume ca un dar fundamental al iubirii dintre Tatăl şi Fiul. Acest dar al Duhului Sfanţ, unificând lumea cu Tatăl şi cu Fiul, este ultima posibilitate de unire a creaţiei cu Treimea".

Primii Apostoli vor prelua din gândirea iudaică credinţa într-un unic Creator al lumii, dar vor insista şi asupra noutăţii aduse de credinţa în Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor al lumii.

"' Hans Urs von Rallhasar. *Crealion el Tnnile* . Communio. nr \}. 1*188. p. 69

învăţătura primită de Sfanţul Apostol Pavcl de la Gămăliei n-a tăcut altceva decât să-l întărească în credinţa într-un unic Dumnezeu creator al lumii. După convertire. în mijlocul păgânilor. Sfanţul Apostol Pavcl se va inspira din această gândire şi apologetică iudaică pentru a demonstra existenţa unui unic Dumnezeu creator al întregului univers. Când locuitorii Lystrci s-au închinat în faţa Sfinţilor Apostoli Pavel şi Barnaba, Sfântul Apostol Pavel le spune: „Bărbaţilor, de ce faceţi acestea? Doar şi noi suntem oameni, asemenea pătimitori ca voi, bincvestind să vă întoarceţi de la aceste deşertăciuni către Dumnezeu cel viu, Care a făcut cerul şi pământul, marea şi toate cele ce sunt în ele" (Faptele Apostolilor 14, 15).

Dar aceasta nu înseamnă că nu va prelua în discursul său apologetic şi instrumentarul oferit de filosofia şi cultura grecească a timpului său. în marile epistole ale Sfanţului Apostol Pavel, motivul creaţiei nu mai este legat atât de demonstrarea unui singur Dumnezeu creator, ci de exigenţele credinţei creştine trăite în cadrul comunităţii, de autenticitatea asumării mesajului creştin. Prima declaraţie de principiu al rolului lui Hristos în creaţie o găsim la I Cor. 8, 6: „Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate, şi noi întru El: şi un singur Domn, Isus Hristos, prin Care sunt toate şi noi prin Ef \ Apoi importante sunt epistolele către Coloseni şi Efeseni.

Sensul eshatologic al creaţiei e propovăduit de Sf. Apostol Pavel din perspectiva noii credinţe în Isus Hristos. în polemica sa cu iudeii el vorbeşte de noua creaţie, care e posibilă prin faptul că în Hristos suntem făpturi noi. „Că în Hristos Isus nici tăierea imprejur nu este ceva, nici nctăierea împrejur, ci făptura cea nouă" (Gal. 6, 15). Hristos este Cel pe care se întemeiază o nouă creaţie. Ceea ce lăsa să se înţeleagă încă dc la Ieremia 31, 32 devine o realitate puternic propovăduită de Sf. Apostol Pavel: o nouă lume întemeiată pe o nouă alianţă, o nouă credinţă, deoarece creştinii sunt făpturi noi în Hristos.

Vorbind de transfigurarea creaţiei prin unirea tuturor cu I Iristos. Sf Apostol Pavel mărturisea: „Iar când toate vor fi supuse lui Dumnezeu, atunci şi Fiul însuşi se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi" (I Cor. 15, 28).

La fel. Sfanţul Apostol Petru încearcă să accentueze existenţa sensului eshatologic al creaţiei legat de motivul întregii creaţii. în comunităţile cărora Sf. Petru le adresează a doua epistolă exista o

impunere a unui model cosmologic de influenţă grecească, care să înlăture parusia şi judecata finală. Sf. Petru, bineînţeles, că trăieşte într-un mediu din care cu greu se poate ieşi din mentalitatea puternic influenţată de filosofia grecească. El deschide o discuţie de ordin cosmologic cu adversarii săi, utilizând sistemele de reprezentare ale culturii din care face parte. Concepţiile provenite din filosofia greacă, schemele mitice popularizate de stoicismul vulgar, originea acvatică a lumii care odinioară era înghiţită de ape. perspectiva unei conflagraţii periodice a lumii, judecata finală prin foc, etc, se implementează în mentalitatea iudaică a primului secol venind în contact cu cultura biblică. Efortul Sfântului Apostol Petru constă în a ţine cont de aceste teme în autenticitatea lor şi de a le articula într-o gândire creştină în directă continuitate cu tradiţia apostolică.

In gândirea lui Petru se observă legătura între creaţia lumii şi istoria mântuirii. întreaga creaţie fiind orientată spre mântuire, împlinindu-se într-o nouă creaţie transfigurată. Ce leagă direct concepţia sa cosmologică de eshatologie. Faptul că lumea are un Dumnezeu creator (se depăşeşte astfel panteismul) implică o orientare a lumii spre eshaton, un sens dinamic către o împlinire eshatologică.

Filon din Alexandria în *De Aeternitate Mundi* încearcă o reconciliere între ideea unui Dumnezeu creator şi cea a unei lumi necreate în timp. Aceste idei sunt puse în gura adversarilor pe care îi combate Sf. Petru. Argumentul eshatologic îi va permite lui Petru să lărgească concepţia despre univers într-o perspectivă istorică : „Şi vor zice: Unde este făgăduinţa venirii Lui? Că de când au adormit părinţii, toate aşa rămân, ca de la începutul fapturii"(II Petru 3, 4).

Expresia de *la începutul făpturii ('an* ap^rţc; **KTiaeco^)** afirmă legătura subtilă dintre cosmos şi istorie care marchează întreg capitolul. Ea poate fi înţeleasă în două registre. în primul rând în vocabularul filosofici greceşti ap^rj înseamnă principiul cosmologic primordial şi cuvântul poate evoca toate speculaţiile cosmologice ale unei filosofii vulgarizate. Apxrţ **Kiioscoţ** evocă şi mai clar creaţia lumii după reprezentările iudaice tradiţionale (această expresie nu este una vetero-testamentară dar ea se răspândeşte în iudaismul elcnizat). Pentru aceasta se va vedea versetul de la Romani 1, 20.

Plasând dezbaterea **în** acest context Petru va răspunde mai întâi afirmaţiei despre imutabilitatea lumii (versetele 5-7) pentru a reveni la problema parusici (versetele 8-13). în versetul 7 avem tema majoră a Logosului: „Iar cerurile de acum şi pământul sunt ţinute prin acelaşi cuvânt (A,oyo<;) şi păstrate pentru focul din ziua judecăţii şi a pieirii oamenilor necredincioşi" (II Petru 3, 7). Concepţia despre logoi era prezentă **în** iudaismul elcnizat prin influenţa stoicismului. Coerenţa imanentă a lumii era dată de prezenţa acestor logoi. Mai exista ideea, tot de influenţă stoică, că lumea va fi distrusă printr-o dublă catastrofa: prin apă şi prin foc (apă-potopul; foc-Sodoma).

In lucrarea *De Abrahanto* a lui Filon din Alexandria se găsesc aceste idei. însă puţin explicitate şi destul de confuze. Petru are o perspectivă clară: el optează pentru o schemă cronologică, dar insistă asupra valorii tipologice a potopului prin apă care prefigurează potopul prin foc şi judecata finală. Concepţia stoică nu are nimic în comun cu o nouă creaţie, cu un **nou** om. Procesele se desfăşoară în mod identic. înnoirea creaţiei este o idee străină lumii greco-romane. însă iudaismul vine cu o perspectivă eshatologică dar futuristă. In *Oracolele sibiline* se vorbeşte de distrugerea lumii prin foc şi restabilirea ei într-o formă pură, regăsindu-se aici speranţa mesianică. La Petru (versetele 10-13) e

2.2. Raţionalitatea cosmosului

în acest subcapitol vom utiliza scrierile Sfanţului Maxim Mărturisitorul pentru a sintetiza concepţia teologiei ortodoxe despre raţionalitatea lumii şi sensul eshatologic al întregii creaţii. Sfanţul Maxim Mărturisitoru împarte veacurile în cele până la întruparea lui Hristos şi altele pentru îndumnezeirca creaţiei. în prima categorie de veacuri Dumnezeu coboară spre creaţie, iar în a doua categorie a veacurilor umanitatea înalţă cosmosul către Dumnezeu. Iniţiativa o are Dumnezeu dar suntem chemaţi la colaborare. Osteneala noastră nu este un efort autonom. Dumnezeu rămânând prezent în creaţie, pentru ca la sfârşit Hristos să recapituleze întreaga creaţie.

îndumnezeirca noastră în Hristos prin har e virtuală încă de la început, este lucrată (Hristos ca Mijloc) şi e văzută prin credinţă în realitatea viitoare (Hristos ca Sfârşit). „Dacă Domnul nostru Isus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual sc va face arătat după har în viitor".'[83]

întruparea evidenţiază reciprocitatea desăvârşită între Dumnezeu şi om. în Persoana lui Hristos. „întruparea lui Dumnezeu ne este chezăşie sigură a nădejdii de îndumnezeire a firii oamenilor. Atât de deplin îl va face pe om Dumnezeu, cât de deplin s-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce s-a făcut om rară de păcat va îndumnezei firea tară preschimbarea ei în Dumnezeu; şi atât îl va ridica pe om din pricina sa, cât s-a coborât El din pricina omului".[184]

Sf. Maxim Mărturisitorul. ***Răspunsuri către Talaue.*** **p. 85**
[M]lbidem. p 88

Acest text este important pentru a sublinia importanţa reciprocităţii dintre Dumnezeu şi om. Garrigues comentează textul spunând că Sf. Maxim împinge spre extremă „...sinergismul teandric, tară a lua în discuţie prioritatea divină în iniţiativa harului, care în iconomia întrupării a restabilit chipul divin în om .

Dar atât Lars Thunberg precum şi alţi teologi arată că importantă nu e iniţiativa lui Dumnezeu în actul mântuirii, care în nici un caz nu e contestată, ci reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om. Există dintru început o reciprocitate între Dumnezeu şi om, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu şi chemat la o asemănare cu El. Sf Maxim, folosind distincţia între a.ovoc epuosoc (logosul firii) şi *xponoq* **xuTtxtp**^eoţ (modul de existenţă) spune că chipul lui Dumnezeu din om corespunde logosului firii, iar asemănarea se realizează prin virtuţi duhovniceşti date de un mod de existenţă. Pe baza reciprocităţii dintre Dumnezeu şi om. întruparea Logosului nu e condiţionată doar de căderea în păcat.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă tară echivoc faptul că Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul existenţei. „începutul, mijlocul şi sfârşitul existenţelor este Dumnezeu ca Cel ce le face, dar nu celelalte, prin câte le numim. Este început ca Făcător; mijloc ca Proniator, şi sfârşit ca Cel ce le circumscrie. Căci din El şi prin El şi spre El sunt toate".[186]

In *Mystagogia.* Sf. Maxim scrie: „Dumnezeu după ce a făcut şi a adus toate la existenţă cu putere nesfârşită, le susţine. Ie adună, le cuprinde şi le strânge întreolaltă şi la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele raţionale, cât şi pe cele supuse simţurilor. Tinându-le în jurul Său, ca pricină, început şi scop, pe toate cele care sunt distanţate întreolaltă

[11,5] J. M Garrigues, ***Maxime le Confesseur, La charite-avenir divin de I 'homme*** **apud Lars Thunberg.** ***Omul şi cosmosul In viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul.*** **EIBMBOR. Bucureşti. 1999. p. 49**
Sf Maxim Mărturisitorul, ***Capete despre dragoste**** **p. 153**
[IMT] Idem. ***MyxtagogiQ**** **p. 13**

după fire, le face să concorde întreolaltă prin unica putere a relaţiei faţă de EI, ca început". [7]

Hristos rămânând ceea ce era îşi asumă şi firea creată. Aceasta nu înseamnă că introducem în Hristos vreo schimbare, pentru că nu putem introduce o modificare în cadrul Dumnezeirii. Tocmai datorită acestei situaţii e posibilă îndumnezeirea creaţiei. Dacă Hristos şi-ar fi modificat firea prin întrupare, n-am mai putea vorbi de posibilitatea unirii creaţiei cu Dumnezeu, in care fiecare işi păstrează identitatea.

Taina unirii creaţiei cu Dumnc/cu e statornicită în sfatul de veci al Dumnezeirii, fiind ţinta finală spre care converge întreaga creaţie. „Căci se cădea Făcătorul a toate, ca tăcându-se prin fire, potrivit iconomici, ceea ce nu era, să se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât şi ca ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mişcare, care singură face cu putinţă schimbarea la cele ce se mişcă. Aceasta este ţinta fericită pentru care s-au întemeiat toate. Acesta e scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care dcfinindu-l spunem că este ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ca pentru nici una. Spre această ţintă privind. Dumnezeu a adus Ia existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârşitul providenţei şi al celor providenţiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri".[188]

Unirea necreatului cu creatul, taina nunţii dintre Dumnezeu şi creaţie a fost prevăzută din veşnicie. „Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea definitului şi a indefinitului, a măsurii şi a lipsei de măsură, a marginii şi a nemărginirii, a Creatorului şi a creaturii, a stabilităţii şi a mişcării. Iar această taină s-a înfăptuit prin Hristos, Care S-a arătat în cele dintre urmă timpuri, aducând prin ea

" Idem. ***Răspunsuri către Ta asie,*** **p. 331**

împlinirea hotărârii de mai înainte a iui Dumnezeu".[189]

Taina unirii creaţiei cu Dumnezeu este legitimată şi prin raţionalitatea cosmosului dată de prezenţa raţiunilor divine în lucrurile lumii. Ordinea cosmosului dată prin Hristos a fost subliniată încă înainte de Sf. Maxim, mai ales de Sf. Atanasic şi Sf. Vasile cel Mare. Opoziţiile principiilor naturale nu pot fi reconciliate decât printr-o rânduială dumnezeiască. Găsim în natură diverse opoziţii fíe între elementele fizice, fie între procesele chimice. Pentru a exista o ordine în lume, pentru ca universul să devină cosmos, e nevoie de existenţa unei puteri care să depăşească legile naturale. în aceste intercondiţionări care dau coerenţă lumii, în echilibrul dintre unitate şi diversitate, sesizăm de fapt prezenţa Logosului proniator, Care prin putere dumnezeiască imprimă legilor firii o desăvârşită ordine.

Structurarea universului în cosmos presupune inexistenţa haosului în firea creată şi prezenţa unei simetrii ce configurează întreg cosmosul, care trebuie să ne trimită cu gândul la Raţiunea supremă a lumii. Ia Hristos. „Fiindcă deci nu e o neorânduială, ci o rânduială în toate, şi nu e o lipsă de măsură, ci o simetrie, şi nu e un haos, ci un cosmos şi o sinteză armonioasă a cosmosului, e necesar să cugetăm şi să primim ideea unui stăpân care le adună şi le ţine strânse pe toate şi înfăptuieşte o armonie între ele. Şi deşi nu se arată ochilor sub rânduială şi armonia celor contrare, e de cugetat Cârmuitorul şi Orânduitorul şi împăratul".[190]

Rânduială lumii ne descoperă faptul că universul trebuie să aibă un unic Creator. Pentru a nu exista dezbinare în cadrul creaţiei, unicitatea divinităţii e obligatorie. Dumnezeul creator e Cuvântul dumnezeiesc, a cărui Raţiune e în strânsă legătură cu raţiunea umană şi raţionalitatea lumii. Pentru a face distincţie între raţiunile seminale ale stoicilor, care explicau funcţionarea lumii într-un mod autonom fără existenţa unui Dumnezeu transcendent

[w]Ibidcm. p.332
[100] Sf. Alanasic cel Marc, *Despre întruparea Logosului,* p. 72

lumii. Sfântul Atanasie arată că deşi există legătură între Logos şi raţiunile lucrurilor. Raţiunea dumnezeiască e distinctă de raţiunile dumnezeieşti din creaţie. Totodată raţiunea umană înseamnă mai mult

decât raţiunile din lucruri, prin caracterul ci colocvial, putând dialoga într-un mod explicit cu Raţiunea Cuvântului.

Raţiunea Logosului prin excelenţă este dialogală, exprimând caracterul deplin de alter-ego din cadrul Sfintei Treimi. Raţiunea umană este un model al Raţiunii dumnezeieşti, ea putând fi transpusă prin cuvintele ce materializează dialogul interuman. Dar Cuvântul dumnezeiesc nu trebuie confundat cu cuvintele oamenilor, precum Raţiunea dumnezeiască nu trebuie identificată cu raţiunea umană. Intre ele există o corespondenţă. în planul neercat urmărindu-se o imitare a modului de vieţuire intratreimică, dar păstrându-se distincţiile.

Sfântul Atanasie menţionează aceste distincţii: „Iar prin Cuvântul înţelegem nu raţiunea împletită şi concrescută cu fiecare din cele făcute, pe care unii au obişnuit să o numească şi raţiune seminală - care e neînsufleţită şi nu cugetă şi nu înţelege, ci e prezentă şi eficientă numai printr-un meşteşug exercitat din afară şi prin ştiinţa celui ce o impune-şi nici cuvântul ce-1 are neamul cuvântător, compus din silabe şi arătându-şi înţelesul în aer. Ci numesc Cuvântul de sine, viu şi lucrător, al lui Dumnezeu cel bun al tuturor. E cuvântul care e altul decât raţiunea celor făcute şi a toată creaţia. E Cuvântul propriu şi unic al Tatălui, Care a împodobit şi luminează tot universul cu purtarea Lui de grijă".[191]

Sf. Atanasie foloseşte o comparaţie plastică, vrând să evidenţieze armonia universului. El îl compară pe Hristos cu un dirijor care alcătuieşte o unică melodie, folosind universul ca pe o liră. Sf. Atanasie vorbeşte de Hristos ca fiind Cel nemişcat care le mişcă pe toate. Deşi Hristos e prezent în lume prin purtarea de grijă pe care o are faţă de cosmos, EI rămâne nemişcat în firea Lui necreată, spre deosebire de firea creată care este mişcătoare. Sf. Atanasie preia de la Aristotel tema Celui nemişcat care le mişcă pe

[IMI] Ibidem. p. 76

toate, dar spre deosebire de Aristotel, el nu vede în această mişcare o lege impersonală, necesară, ci îi dă o notă personală, mişcarea arătând tendinţa spre comuniune. De aceea precizează că Hristos rămânând nemişcat pe toate le mişcă, dar prin bunăvoirea Tatălui.

In acest sens, Sf. Atanasie se explică astfel: „Precum un cântăreţ, combinând sunetele joase cu cele înalte şi cele din mijloc împreunându-le cu altele prin arta lui, alcătuieşte o unică melodie, aşa şi înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând tot universul ca pe o liră şi împreunând cele din aer cu cele dc pc pământ şi pe cele din cer cu cele din aer şi unind întregurile cu părţile şi cârmuindu-le toate cu porunca şi voia Sa, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, El însuşi rămânând nemişcat, dar toate mişcându-le, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui".[192]

Ordinea cosmosului nu poate fi înţeleasă şi explicată exhaustiv printr-o cunoaştere exclusiv raţionalistă, bazată doar pe înţelepciune lumească. In primul verset al Sfintei Scripturi ni se relatează despre facerea de către Dumnezeu a cerului şi a pământului. Prin cer şi pământ înţelegem integraliatea creaţiei, incluzându-se toate elementele creaţiei, chiar dacă ele nu sunt prezentate separat. O cercetare iscoditoare a fiinţei subzistente fiecărui lucru nu ne este de folos duhovnicesc. Şi atunci când ne punem problema naturii cerului sau a pământului nu trebui s-o facem încrezându-ne în cunoştinţele ştiinţifice pe care le deţinem, ci să căutăm a ne întări în credinţa că toate le susţine Dumnezeu prin puterea Lui.

Sunt multiple variantele de a explicita natura cerului sau a pământului, de a argumenta stabilitatea pământului şi ordinea cosmosului. în momentul când optăm pentru un demers ce caută să construiască prin puterea minţii argumente raţionale pentru a explica ordinea lumii sau când preocupările noastre persistă în întrebări mai presus de cugetarea noastră mărginită, fară să căutăm

■ **Ibidem. p. 79**

a ne îndrepta prin credinţă mintea spre Dumnezeu, vom rămâne prizonierii propriilor incertitudini.

Sf. Vasile cel Mare vorbind de diversitatea teoriilor raţionaliste care căutau să explice stabilitatea pământului, spune: „Părăsind, dar, aceste cercetări, te sfătuiesc să nu cauţi să afli pe ce stă pământul. Iţi va ameţi mintea, pentru că gândirea ta nu va ajunge la un rezultat

sigur...De aceea pune hotar minţii tale, ca nu cumva cuvântul lui Iov să-ţi mustre curiozitatea, că iscodeşti cele ce nu pot fi înţelese şi să fii întrebai şi tu de el: Pe ce s-au întărit stâlpii pământului?-Iov 38, 6".[193]

Temeiul stabilităţii pământului şi a ordinii din univers nu pot fi căutate şi explicate prin cauze naturale, ci prin puterea lui Dumnezeu care susţine întreaga creaţie. „Trebuie să mărturisim că toate se ţin prin puterea Creatorului. Aceasta trebuie să ne-o spunem atât nouă înşine, cât şi celor care ne întreabă pe cc se sprijină această mare şi grozavă greutate a pământului, că în mâna lui Dumnezeu sunt marginile pământului (Ps. 94. 4). Acesta e cel **mai** sigur răspuns, pe care-1 putem da minţii noastre şi este de folos şi ascultătorilor noştri".[194]

Cu cuvinte meşteşugite, teoriile fizice, atât cele din vremea Sfântului Vasile cel Mare, cât şi cele de astăzi, încearcă să rezolve problematica extrem de complexă a ordinii cosmice, fără să se facă apel la Dumnezeu. Chiar în situaţiile fericite când aceste teorii îşi recunosc limitele interne, nu se merge mai departe pentru a afirma necesitatea mărturisirii laudei aduse Creatorului. Neînţelegerea caracterului doxologic al creaţiei ne împotmoleşte în orizontul unui cosmos autonomizat în sine, tară să ne deschidă mintea şi inima spre recunoaşterea şi slăvirea Creatorului, cunoscut prin creaţia Lui.

Sf. Vasile cel Mare ne sfătuieşte ca, independent de faptul că acordăm importanţă argumentării logice în explicarea ordinii creaţiei sau că nu considerăm verosimile teoriile fizice din

"° Sf. Vasile cel Mare. op. cil., p. 80
"[M] bidon, p. 81

cosmologie, să ne îndreptăm admiraţia spre Dumnezeu. Referin-du-se Ia concepţiile cosmologice raţionaliste, Sf. Vasile cel Marc spune: „Dacă ţi se pare că poate fi adevărat ceva din cele spuse din respectivele teorii, atunci mută-ţi admiraţia spre Dumnezeu, Care le-a rânduit aşa pe acestea! Că nu se micşorează admiraţia pentru lucrurile măreţe din natură, dacă se descoperă chipul în care Dumnezeu le-a făcut. Iar dacă nu le socoteşti adevărate, simpla ta credinţă să-ţi fie mai puternică decât argumentele logice".[195]

Sf. Vasile cel Mare precizează că au fost mulţi învăţaţi care prin teoriile lor au produs amăgire, orgoliile respectivilor învăţaţi dorind să-şi impună teoriile originale s-au răzvrătit unele împotriva altora. învăţaţii s-au ridicat unii împotriva altora, înlăturând concepţiile celor dinaintea lor pentru a-şi impune propria părere. Acest orgoliu schimonositor ne opreşte de la doxologie, de la ţintirea privirilor spre Dumnezeu Cel ce a făcut şi susţine toate. Inclusiv inventarierea teoriilor acestor învăţaţi, sau stăruinţă în combaterea lor ne îndepărtează de profunda bucurie de a ne minuna în faţa celei mai mici făpturi create şi care să ne trimită la Dumnezeul cel mai presus de orice frumuseţe lumească.

Incheindu-şi prima omilie la *Hexaimeron,* Sf. Vasile cel Mare rosteşte cuvinte admirabile referitoare la erorile concepţiilor cosmologice raţionaliste şi la necesitatea descoperirii doxologicului din creaţie. El spune: „Dacă am încerca acum să vorbim de toate câte spun aceşti învăţaţi am cădea şi noi în aceeaşi pălăvrăgeală ca şi ei. Noi, însă, să-i lăsăm pe aceşti învăţaţi să se lupte între ei. Să nu mai vorbim de natura existenţelor ci să dăm crezare lui Moise, care a spus: A făcut Dumnezeu cerul şi pământul şi să slăvim pe Marele Meşter al celor făcute cu înţelepciune şi măiestrie. Din frumuseţea celor văzute să înţelegem pe Cel mai presus de frumuseţe, iar din măreţia celor care cad sub simţurile noastre şi din corpurile acestea mărginite din lume să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreţie Care depăşeşte toată mintea cu mulţimea puterii Sale. E drept, nu cunoaştem natura existenţelor; dar este atât de minunat cât ne cade sub simţuri. încât mintea cea mai ascuţită se vădeşte a fi neputincioasă în faţa cele

[m] Ihidcm. p. 82

mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a da laudă cuvenită Creatorului".[196]

Raţionalitatea întregului cosmos ni-1 descoperă pe Hristos ca Logosul Creator. Nimic din toată zidirea nu rămâne în afara lui Dumnezeu. Orice parte a creaţiei ni-L arată pe Ziditorul ei. Dar Cuvântul lui Dumnezeu e o Persoană distinctă de raţiunile lumii. El recapitulând toate aceste raţiuni, dar fiind deasupra lor. Dar după întruparea lui Hristos şi cosmosul devine mai transparent în oglindirea Dumnezcirii.

învingând stricăciunea firii create, omorând în trup moartea, Hristos S-a tăcut cunoscut tuturor ca un Dumnezeu adevărat, arătând posibilitatea învierii întregii creaţii Ia viaţa cea adevărată. Fără să se identifice cu creaţia, dar în strânsă legătură cu ea, Hristos S-a descoperit ca fiind mai presus de toate, arătându-L în acest fel pe Tatăl. Prin puterea Fiului înţelegem adevărata Lui relaţie cu Tatăl, adumbrită de prezenţa Duhului Sfânt.

Experienţa comuniunii directe a omului cu Dumnezeu-Omul face mai vizibilă prezenţa Iui Dumnezeu atât în natură cât şi în alţi oameni. întruparea face posibilă această realitate. „De aceea cu dreptate a luat trup Cuvântul lui Dumnezeu şi S-a folosit de om ca de un organ, ca să facă viu trupul şi ca, precum este cunoscu din creaţie prin fapte, aşa să lucreze şi in om şi să Se arate pe Sine pretutindeni, nelăsând nimic gol de dumnezeirea şi de cunoştinţa Sa".[197]

Sfanţul Maxim Mărturisitorul vede în întrupare taina cea din veci ascunsă, prin care Dumnezeu se uneşte cu creaţia Sa. „Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Lui, a avut înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se împreune El însuşi, (ară schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un

Ibidcm, p 83
Sf. Atanasie ce! Marc. *Despre întruparea Logosului,* p. 142

ipostas şi să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească".[1 8]

Sf. Maxim leagă sensul întregii creaţii de taina cea din veci ascunsă. Numai asumându-nc taina întrupării, cu tot ceea ce presupune

aceasta - inclusiv cu taina crucii şi a mormântului -putem pătrunde raţiunile dumnezeieşti ale lumii. Ridicându-ne la taina învierii şi făcând experienţa acestei taine de necuprins vom sesiza motivaţia profundă a celor create.

Sf. Maxim centrează mesajul întregii Scripturi pe taina Întrupării Logosului. „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii şi a mormântului a înţeles raţiunile celor mai-nainte spuse, iar cel ce a cunoscut înţelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte".

Prin întrupare Dumnezeu S-a apropiat în formă maximă de oameni, dar şi până la acest eveniment cu rezonanţă cosmică, întreaga creaţie mărturisea prezenţa lui Dumnezeu în lume. Sfanţul Efrem Şirul, deşi afirmă transcendenţa lui Dumnezeu faţă dc creaţie, nu-L separă pe Creator de opera Lui. în *hunele fecioriei,* cl scrie:

„In fiecare loc, dacă priveşti. Dumnezeu c prezent, Şi când citeşti în Scriptură, vei găsi urmele Lui acolo. Pentru că toate au fost create de Dumnezeu Şi El şi-a înscris urmele Lui în lucrurile lumii".[200] Sf. Efrem insistă asupra faptului că atât creaţia cât şi Sfânta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu. Din acest punct dc vedere există o legătură între textul revelat al cărţii Facerii şi cosmosul descris de acest text. Ambele realităţi trimit la Dumnezeu. Sf. Efrem, cu limbajul său poetic, foloseşte numeroase imagini pentru

' Sf. Maxim Marturisitorul. *Raspunsuri calre Talaste,* p 82**
Idem. *Capelc despre dragoste.* p. 167
Saint Ephrcm. *Hymns an the pearl.* Si Vladimir's. Theological Quariely. nr. I, 1994. p. 1 1 1

a sublinia ideea că întreaga creaţie trimite la Creator. El scrie referitor la Cartea Facerii:

„în această carte, Moise
Descrie creaţia şi lumea naturală.
Astfel încât atât natura cât şi Scriptura
Trebui să-L mărturisească pe Creator".[201]

Diversitatea lucrurilor create indică o multiplicitate a raţiunilor după care au fost create. Aceste raţiuni dumnezeieşti plasticizate în

creaţie pot fi contemplate de raţiunea umană izbăvită de cunoaşterea discursivă, secvenţială care fragmentează realitatea. O raţiune curăţită de divergenţa pornirilor date de duhul lumii va ajunge Ia acea cunoaştere intuitivă şi integratoare care să cuprindă raţiunile divine prezente în creaţie. în această mişcare colocvială. raţiunea umană, plecând dc la raţiunile lucrurilor din creaţie, se poate ridica la Raţiunea cea una, a lui Hristos, care Ic recapitulează pe toate.

Raţiunea cea una a lui Hristos cuprinde multele raţiuni dumnezeieşti prezente în cosmos. „Cine. cunoscând prin raţiune şi înţelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existenţă dc către Dumnezeu, şi îndreptându-şi cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfârşita deosebire şi varietate a lucrurilor şi distingând (ci>**v5iaKpivoi)** cu o raţiune cercetătoare raţiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaşte Raţiunea cea una, ca multe raţiuni, ce stă împărţită în chip neîmpărţit în varietatea (aSicupetio (ruv6iaKpiu**,Evov** 5td<popd) făpturilor, precum arată însuşirea lor dc a se referi una la alta şi totuşi de a rămâne fiecare ea însăşi în chip neamestecat? Şi nu ar cunoaşte iarăşi multele raţiuni ca una. prin referirea (aveupopet) tuturor spre ea. care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvântul fiinţial şi ipostatic al lui Dumnezeu şi Tatăl, ca obârşie şi cauză a tuturor?".[202] -[1] ****ftn**

Ibidem. p. 53

***: Sf Maxim Mărturisitorul. *Ambigua,* p. 79; PG. volumul 90. p. 1077**

Acest text ne arată reciprocitatea dintre Raţiunea lui Hristos şi raţiunile lucrurilor. Prepoziţia **CTUV** arată că e vorba de un discernământ duhovnicesc care distinge raţiunile dar ţinându-le împreună, fără să le separe. Prepoziţia 5ia indică pătrunderea, tăierea, despărţirea (raţiunile sunt distincte după firea lor), dar prepoziţia ava arată adunarea în sus a raţiunilor.

Fiecărui act creaţional îi precede o raţiune a lucrului creat. O raţiune premerge creaţiei îngerilor, o altă raţiune este anterioară creării omului şi o altă raţiune precede creării lucrurilor din natură. Cu toată această diversitate a raţiunilor din natură există o singură Raţiune care le rezumă pe toate. Această Raţiune transcendentă lumii şi veşnică este identică cu Logosul Hristos. Prin această Raţiune s-au tăcut toate celelalte, atât cele inteligibile cât şi cele sensibile, ea fiind temelia

tuturor şi prin ea se asigură unitatea sensului de înaintare a creaţiei în Dumnezeu.

Prin recunoaşterea acestor raţiuni, dezvoltându-le în conformitate cu sensul dat de împărtăşirea lor de Raţiunea cea una a lui Hristos. fiecare lucru participă pe măsura lui la viaţa lui Dumnezeu. ..Propriu zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă, fiind dincolo de toată creaţia şi de deosebirea şi varietatea ce există şi se cugetă în ea, arătându-se şi multiplicân-du-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecăreia şi recapitulând toate în sine. Prin ea există şi persistă şi în ea sunt cele făcute, întrucât prin ea s-au făcut şi spre ea s-au tăcut; iar persistând şi mişcându-se se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor".[203]

Sesizând raţiunile din lucruri intuim sensul adevărat al fiecărui lucru şi al întregului cosmos. Fiecare lucru e creat în conformitate cu raţiunea lui. „Căci în El sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor. în însuşi adevărul lor. ca pc unele ce sunt

Ibidem, p. 80

toate în ci şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse ia existenţă deodată cu raţiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor".[204]

Prin faptul că Hristos e Raţiunea unică ce recapitulează toate raţiunile dumnezeieşti din creaţie nu înseamnă că Dumnezeu nu c transcendent creaţiei. Dumnezeu c atât transcendent faţă de creaţie, fiind mai presus de tot ceea ce există, dar e şi imanent în creaţie prin raţiunile dumnezeieşti şi energiile necreate care constituie puntea de legătură între Dumnezeu şi lume.

Sf. Maxim Mărturisitorul face legătura între energii şi raţiuni. Energiile sunt acţiunile creatoare şi susţinătoare ale lumii, sunt raţiunile activate. In acest sens nu putem vorbi de o deosebire între raţiuni şi energii. Diversitatea raţiunilor divine din creaţie dovedeşte

multiplicitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu. în felul acesta există o strânsă relaţie între Hristos, energii şi raţiuni pentru că raţiunile divine din creaţie trimit la Hristos. Multele raţiuni din lume sunt Raţiunea cea una a lui Hristos, iar Raţiunea cea una se diversifică în multe raţiuni. Acest lucru ne permite să sesizăm de asemenea şi multele energii dumnezeieşti din creaţie. Dacă raţiunile dumnezeieşti din cosmos sunt perceptibile prin contemplarea cu o minte înduhovnicită, energiile care sunt chipurile sesizabile ale raţiunilor activate pot fi observate cu întreaga noastră fiinţă.

Transcendenţa şi imanenţa lui Dumnezeu faţă de creaţie, precum şi relaţia dintre Hristos- cnergii-raţiuni sunt bine redate de un text maximian: „...în fiecare raţiune a celor ce există deosebit şi în toate raţiunile după care există toate. Se află Dumnezeu, Cel ce nu e. cu adevărat nimic din cele ce există şi e în sens propriu toate şi peste toate **(Travta** vcupicoc <bv **KCU** unep nâvxa 9r.oţ)".[205] Se

Ibidcm. p. 83 - Ib.dcm, p. 226: PG. volumul 90. p 1257 afirmă deodată atât transcendenţa cât şi imanenţa Iui Dumnezeu faţă de creaţie.

Deosebirea raţiunilor şi energiilor nu-L împart pe Hristos. Care Se face cunoscut prin acestea. Dumnezeu lucrează întreg în fiecare dar şi în toate. El nu se reduce la o raţiune singulară a unui lucru, dar nici lucrările Lui nu trebuie confundate cu una singură. Dumnezeu lucrează unitar în cosmos, fiind prezent prin energiile Lui în lume, dar fără să elimine diversitatea creaţiei. Hristos nu se împarte într-un lucru, dar nici nu se desparte de el, manifestându-şi prezenţa în cosmos prin varietatea energiilor dumnezeieşti.

S-a pus problema dacă raţiunile dumnezeieşti din creaţie au caracter creat sau necreat. Părintele Stăniloac arată că logoii prezenţi în creaţie pe care-i descrie Sfântul Maxim Mărturisitorul au atât un caracter necreat cât şi unul creat. Raţiunile divine preexistente creaţie şi care se află în Dumnezeu sunt transcendente faţă de creaţie. Părintele Stăniloae spune că o dată cu apariţia lumii apar şi raţiunile plasticizate ale lucrurilor care nu sunt doar simple întrupări ale raţiunilor divine preexistente creaţiei. Aceste raţiuni plasticizate au şi o natură creată, ele reflectă imanenţa raţiunilor divine prezente în creaţie. între raţiunile plasticizate şi raţiunile divine preexistente creaţiei (modelele lucrurilor)

există o strânsă legătură, raţiunile dumnezeieşti susţinând creaţia, dar totodată lucrurile îşi pot dezvolta raţiunile plasticizate create într-o mişcare neconformă cu firea dată de raţiunile divine preexistente lumii.

Lars Thunberg arată acest caracter paradoxal al logoilor. El scrie: „Sunt logoii imanenţi sau transcendenţi? Sunt creaţi sau necreaţi? Răspunsul nu poate fi decât dublu. Pe de o parte, Sf. Maxim afirmă că logoii sun preexistenţi în Dumnezeu. Pe de altă parte el mai spune că Dumnezeu i-a dus la propria lor realizare în creaţia concretă, în concordanţă cu legea generală a prezenţei continue a lui Dumnezeu şi a Logosului. Intr-un anume fel ei sunt transcendenţi, cât şi imanenţi. Totuşi această imanenţă nu ne duce la concluzia că ei ar fi creaţi. In starea lor imanentă ei reprezintă, şi sunt, prezenţa intenţiei divine şi principiul fiecărei naturi şi specii în parte. Ca atare, aceasta intenţie se prezintă ca fixitatea lor naturală, dar şi ca scop existenţial al lor. Transpuşi în existenţa lucrurilor ei se materializează în ordinea creată. Insă ei nu sunt creaţi sau nu fac parte din ordinea creată, în sensul că ar fi legată de aparenţa ci materială sau de realizarea ei în fapf \[206]

Raţiunile dumnezeieşti din creaţie ni-L arată pe Hristos prezent în lume. nu doar ca Făcător şi Judecător al lumii, ci şi ca Cel ce susţine întregul cosmos. Hristos ca Mijloc al creaţiei susţine întreaga lume, este Proniator, conducând întreg cosmosul spre transfigurare, folosindu-sc de raţiunile dumnezeieşti din creaţie. în urcuşul creaţiei către Dumnezeu omul ca inel de legătură are menirea să actualizeze raţiunile divine din lucruri in conformitate cu firea lor. intre lucrurile lumii ca părţi ale cosmosului şi creaţia ca întreg există o reciprocitate paradoxală. Se poate vorbi de o convergenţă reciprocă a părţii în întreg şi invers, dar cu păstrarea distincţiei părţilor.

Relaţionarea complexă dintre parte şi întreg cu corespondenţele respective indică o ordine mai presus de starea naturală. Sf. Maxim identifică ordinea adâncă şi universală existentă la nivelul cosmosului cu pronia divină. Iar providenţa divină este voia lui Dumnezeu îndreptată către lucruri. Dar realităţile universale persistă prin cele particulare, deoarece întregul se întemeiază pe parte şi partea pe întreg. Atunci pronia este extinsă şi asupra realităţii generale, universale. Sf. Maxim apără existenţa proniei atât la nivel general cât şi particular.

Hristos e Făcătorul şi Proniatorul lumii. în această calitate El conduce atât creaţia ca întreg către ţinta ei finală, dar şi fiecare lucru în parte prin actualizarea raţiunii dumnezeieşti a lucrului respectiv în

conformitate cu firea. Toată ţesătura de relaţii existentă la nivelul creatului îl descoperă pe Hristos ca fiind Proniatorul creaţiei. „Căci însăşi persistenţa lucrurilor, ordinea, poziţia şi mişcarea lor, şi legătura reciprocă a celor de la extremităţi prin cele din mijloc, nepăgubindu-se unele pe altele prin opoziţie, apoi

l.ars I hunberg. op. cil., p I2S

convergenţa părţilor in intreguri şi unirea deplină a întregurilor cu părţile, distincţia neamestecată a părţilor însele între ele. după diferenţa caracteristică a fiecăreia, şi unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor, şi, ca să nu Ic spun pe toate, adunarea şi deosebirea tuturor faţă de toate şi succesiunea inviolabilă a tuturor şi a fiecăreia după specia proprie, necorupându-se nicidecum raţiunea proprie a firii şi neconfundându-se cu altceva şi neconfundând nimic, arată clar că toate se susţin prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu Care le-a făcut".[207]

Pronia lui Dumnezeu nu violează legile firii, ci urmăreşte tocmai conformarea lucrurilor cu raţiunile lor, păstrând totodată identitatea părţilor cu distincţiile aferente, dar tară să anuleze legătura dintre părţi şi întreg. Atât ţinta fiecărui lucru în parte cât şi ţinta întregii creaţii converg către un acelaşi Tclos: Ilristos. El este Cel Care unifică atât sensurile particulare, cât şi sensul general al întregii creaţii. Prin aceasta sesizăm o concepţie personalistă asupra lumii în creştinism (omul are deci menirea să personalizeze cosmosul în Hristos), spre deosebire de panteismul antic care urmărea cosmicizarea omului, integrarea omului într-un cosmos înţeles ca o structură depersonalizată. *

Această viziune creştină asupra lumii este posibilă prin perceperea unui Dumnezeu personal, pronia fiind o expresie a legăturii Dumnezeului cu lumea, evidenţiind prezenţa lui Dumnezeu în cosmos. „Căci fiind Dumnezeu bun şi înţelept şi puternic, străbate prin toate cele văzute şi nevăzute, universale şi particulare, mici şi mari, prin toate cele ce au existenţă conform oricărui fel de fiinţă, necedând din infinitatea bunătăţii, înţelepciunii şi puterii, şi toate conservându-Ie după raţiunea existenţei fiecăreia, pentru ele însele şi pe unele pentru altele în armonia şi persistenţa relaţiei indisolubile a tuturor".[208]

[207] **Sf. Maxim Mărturisitorul. *Ambiguu,* p. 178**
-lbidcm. p. 180**

2.3. **Mişcarea ca** element **dinamic ce configurează** sensul **eshatologic al creaţiei**

Creştinismul, spre deosebire de panteismul antic, afirmă un început al lumii, relevându-se prin aceasta caracterul creat al cosmosului. Tocmai prin faptul că lumea arc un început se poate vorbi şi de un sfârşit al lumii cunoscute în starea ei de acum. Din existenţa începutului şi sfârşitului lumii putem sesiza sensul eshatologic al creaţiei. Din perspectivă creştină vorbim de o transfigurare a materiei. Cartea Facerii începe cu relatarea creării cerului şi pământului, iar Apocalipsa, ultima carte a Sfintei Scripturi propovăduieşte un cer nou şi un pământ nou.

Această dinamică a creaţiei ne obligă să ne înălţăm mintea către Hristos pentru că Acesta, în calitate de Arhetip şi Scop al lumii pecetluieşte sensul eshatologic al creaţiei. Sfanţul Maxim Mărturisitorul relaţionează sensul eshatologic al creaţiei cu mişcarea firii create. Prin faptul că Hristos este veşnic. El este nemişcat, dar le mişcă pe toate, fiind Arhetipul şi Telosul creaţiei. Mişcarea, fiind în structura firii create încă dintru început, face posibilă înaintarea întregului cosmos către Dumnezeu, recapitularea creaţiei în Hristos. începutul mişcării este în Dumnezeu Cel nemişcat dar Care le mişcă pe toate. Atunci orice existenţă supusă mişcării este creată şi nu poate fi coeternă cu Dumnezeu. Lumea are un început şi ea este destinată veşniciei, dar înveşnicirea nu se face prin sine, ci prin împărtăşirea de Hristos.

Sf. Maxim Mărturisitorul evidenţiază magistral relaţia dintre Hristos Cel nemişcat şi creaţia care se mişcă. Scrie Sf. Maxim: „Căci, cine, privind frumuseţea şi măreţia făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaşte îndată pe EI ca pricinuitor al facerii, ca început şi cauză a lucrurilor şi ca făcător? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsând acestea jos. Şi amăgirea că lumea c fără de început o va scutura de la sine, cugetând în chip adevărat că tot ce se mişcă a şi început fără îndoială să se mişte. Căci nici o mişcare nu e fără

de început, fiindcă nu e nici iară cauză. Pentru că are drept început pe Cel ce mişcă şi drept cauză, pe Cel ce o cheamă şi o atrage spre ţinta finală spre care se mişcă. Iar dacă începutul a toată mişcarea, a tot ce se mişcă e Cel cc mişcă, şi ţinta finală e cauza spre care e purtat cel ce se

mişcă atunci nici una din existenţe nu e fără de început, pentru că nu e nemişcată. Căci toate cele ce sunt în orice fel se mişcă, afară de Cauza sinaură nemişcată şi mai presus de toate".[209]

Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă o teologie a mişcării în care arată importanţa mişcării în procesul dinamic de transfigurare a întregii creaţii. Cosmologia panteistă a antichităţii nu putea vorbi de o orientare eshatologică a creaţiei. Lumea era tară de început şi sfârşit fiind veşnică şi de aceeaşi natură cu divinitatea. Din această perspectivă, caracterizată de rigiditate şi imobilism, mişcarea era văzută ca ceva rău, ca o realitate secundară adiţionată lumii primordiale a ideilor şi care a stat la baza apariţiei lumii văzute. Lumea materială ca o consecinţă a mişcării poartă în sine urmele unei degradări, a unui minus ontologic.

Sf. Maxim combate doctrina platonic-origenistă. Origen credea într-o unitate primordială (henadă) a spiritelor, care prin mişcare s-au îndepărtat din starea lor de perfecţiune şi ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, ele s-au întrupat. Sensul lumii era identificat cu o anulare a mişcării, cu o autonimicire. în care sufletele, după ce-şi ispăşeau pedeapsa în lumea materială, trebuiau să se reîntoarcă în henadă. In nici un caz nu se poate vorbi de un sens eshatologic al lumii materiale. Neexistând concepţia creaţiei din nimic mişcarea nu putea ti valorificată în orientarea lumii către Dumnezeu, în unirea ei cu Dumnezeu, prin har ca energic necreată.

Dacă nu există creaţie în sensul adevărat al cuvântului introducem în Dumnezeu o imperfecţiune. Dumnezeul platonic-origenist nu e în esenţă deosebit de spiritele care au căzut şi se străduiesc să revină la starea primordială. Dacă starea de desăvârşire absolută e caracterizată de nemişcare (aşa cum era în starea primordială a henadei iniţiale) şi în henada finală, se va ajunge tot la nemişcare pentru ca să existe

Ibidcm. p 170

posibilitatea de a sc relua aceste cicluri de existenţă înseamnă că nemişcarea nu c

veşnică..™*, .Li u ■ **\i\ulu ciresruii,.** iha <*nflibo

In concepţia creării lumii din nimic mişcarea este structurală firii create şi ea exprimă dorul întregii creaţii după Creatorul ei, tensiunea cosmosului spre o ţintă care-1 depăşeşte ontologic, iar în momentul când sensul creaţiei sc împlineşte eshatologic, se poate vorbi de o odihnă a creaţiei în Dumnezeu. Chiar dacă această stare finală ne induce o

credinţă în nemişcarea veşnică din acea stare cshatologică, mai propriu e să vorbim de o odihnă a creaţiei decât de nemişcare. în momentul când vorbim de nemişcare suntem tentaţi să înţelegem că în cshatologie lumea va fi încremenită intr-o anumită formă. Dar tocmai sensul eshatologic al creaţiei ne indică faptul că inclusiv în acea fază de desăvârşire, există o relaţie dinamică între Dumnezeu şi creaţie, exprimată printr-o maximă comuniune.

ittt Mişcarea este cugetată într-un plan atemporal, înaintea timpului natural, dar este cugetată posterior sfatului facerii lumii. Mişcarea gândită în sfat dumnezeiesc are tocmai rolul de a susţine creaţia în orientarea ei eshatologică, prin atingerea ţintei finale care este Dumnezeu Cel desăvârşit. „Facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile şi sensibile, e cugetată anterioară mişcării. Căci nu poate fi mişcarea înaintea facerii. Pentru că mişcarea e a celor ce au fost făcute, cea inteligibilă a celor inteligibile, cea sensibilă a celor sensibile. Fiindcă nici una din cele ce au fost făcute nu c prin raţiunea ei nemişcată, nici măcar cele neînsufleţite şi sensibile, cum au constatat cercetătorii mai sârguincioşi ai lucrurilor...Pe această mişcare o numesc unii putere naturală ce se grăbeşte spre ţinta sa finală sau mişcare ce se desfăşoară de la ceva Ia altceva, având ca ţintă finală nepătimirea sau lucrarea activă ce are ţintă finală pe Cel prin Sine perfect".[210]

Sf. Maxim inversează triada origenistă aiaoiţ-icivriTiţ-vevcoiţ. Pentru Sf. Maxim facerea este anterioară mişcării iar mişcarea face posibilă ajungerea la starea de cnctaic (nemişcare, odihnă) prin atingerea ţelului final. Transcendenţa lui Dumnezeu îi asigură Acestuia o lipsă de contingenţă, de dependenţă faţă de altceva. El neavând alt scop în afara Lui. fiindu-şi totodată Cauză şi Scop. Dar lucrurile create nu-şi au o cauză proprie şi un telos propriu, ci cauza şi scopul lor sunt la Dumnezeu.

Tocmai prin faptul că Dumnezeu este nemişcat El îşi relevă caracterul necreat, pe când mişcarea specifică lumii îi arată caracterul creat. „Nimic din cele făcute nu-şi este ţinta sa proprie, odată ce nu-şi este nici cauza sa, pentru că altfel ar fi nefacut, tară început şi

nemişcat, ca unul ce n-ar avea să se mişte spre nimic. Cel ce este astfel transcende firea celor ce sunt, ca unul ce nu e pentru nimic. Căci definiţia lui adevărată deşi pare ciudată e aceasta: ţinta finală e cea pentru care sunt toate, dar ea nu e pentru nimic".[211]

Caracterul creat al cosmosului, având în structura lui mişcarea, ne descoperă şi capacitatea de relaţionarc a cosmosului, atât la nivel orizontal dar mai ales pe verticală, cu Dumnezeu, relaţionarea cosmosului fiind structurată de convergenţa întregii creaţii spre un acelaşi ţel final transcendent. Doar faptul că Hristos ca Telos final al creaţiei reprezintă scopul ultim al cosmosului asigură o intercondiţionare a părţilor cosmosului între ele. dând armonia şi frumuseţea creaţiei.

Este în firea creaţiei să se mişte spre Dumnezeu, să-şi complexifice relaţiile vizând odihna în Dumnezeu. „Nici una din cele făcute nu şi-a oprit puterea naturală ce se mişcă spre ţinta ci finală, nici nu s-a odihnit din lucrarea ei, răzimând-o în ţinta finală, nici n-a secerat rodul pătimirii din cursul mişcării, adică nepătimirea şi nemişcarea. Căci numai în Dumnezeu îi este propriu să fie sfârşitul (ţinta finală), desăvârşitul şi nepătimitorul. fiind Cel nemişcat, deplin şi liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se mişte spre sfârşitul fără de început, să-şi odihnească lucrarea în sfârşitul desăvârşit nemăsurat şi să pătimească, dar nu să fie sau să devină după fiinţă fără relaţie sau calitate. Căci tot ce e făcut şi creat evident nu e liber de relaţie".[212]

Patima nu trebuie înţeleasă aici în sens negativ. Ea nu indică în nici un fel coruperea puterii naturale, ci capacitatea de mişcare a firii create spre Dumnezeu, in acest sens patima este ceva pozitiv. Mişcarea înţeleasă ca pătimire înscrisă în fire defineşte tensiunea creatului către Dumnezeu. Din această perspectivă, patima constituie o intensificare a mişcării, un catalizator al ei ce face ca firea creată să fie încordată către Dumnezeu, lăsându-se învăluită

dcEl. ***smi:*** r»oauîiiv.v

Modul de existenţă transfigurat nu arată o contradicţie între raţiunile dumnezeieşti şi firea creată, ci exprimă copleşirea duhovnicească a ordinii naturale. „Căci toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul lucrului ce se înnoieşte, dar nu Ia raţiunea firii. Pentru că o raţiune înnoită alterează firea. întrucât nu mai are raţiunea după care există neslăbită. Dar modul înnoit cu păstrarea

nj
Ibidcm, p. 71

raţiunii celei după fire arată puterea minunii. întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează peste rânduiala ei".[213]

Există o mişcare a fiecărui lucru în parte prin activarea raţiunii dumnezeieşti proprii dar există şi o mişcare a creaţiei ca întreg înţeleasă ca tensiune cshatologică spre Hristos, Arhetipul şi Tclosul creaţiei. Mişcarea particulară a fiecărui lucru e în strânsă relaţionare cu mişcarea de ansamblu ce vizează transfigurarea creaţiei ca întreg, deoarece există o legătură internă între parte şi întreg. Această relaţionare a părţii cu întregul permite o reciprocitate desăvârşită fără confuzie a tuturor cu toate prin Hristos, Cauză şi Scop al fiecărui lucru, dar şi al creaţiei, în general.

Sf. Maxim scrie: „Toate există în împreunare cu toate, fără confuzie, în temeiul legăturii unice şi indisolubile în care le ţine

lliiih !■. p. 73
[IM]lbidcm. p.291

începutul şi cauza unică căci legătura aceasta domoleşte şi acoperă toate relaţiile particulare văzute în toate după firea fiecărui lucru, nu alterându-le şi desfiinţându-le şi facându-le să nu mai fie. ci covârşindu-le şi arătându-se mai presus de toate cum apare întregul faţă de părţi sau, mai bine zis, cauza întregului, în temeiul căreia se arată atât întregul, cât şi părţile întregului".[214]

Mişcarea creaţiei îl face pe Sf. Maxim să vorbească de o creaţie continuă prin care Dumnezeu ca Proniator activează raţiunile lucrurilor. „Dumnezeu isprăvind de creat raţiunile prime şi esenţele universale ale lucrurilor, lucrează totuşi până azi, nu umai susţinând acestea în existenţă, ci şi aducând în actualitate, desfăşurând şi constituind părţile date virtual în esenţe; apoi asimilând prin providenţă cele particulare cu esenţele universale, până ce, folosindu-se de raţiunea mai generală a fiinţei raţionale, sau de mişcarea celor particulare spre fericire, va uni pornirile spontane ale tuturor. In felul acesta le va face pe toate să se mişte armonic şi identic întreolaltă şi cu întregul, nemaiavând cele particulare o voie deosebită de-a celor generale, ci una şi aceeaşi raţiune văzându-se în toate împărţită de modurile de a fi ale acelora cărora li se atribuie la fel. Pri aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeieşte toate".[215]

[ni]Ibidcm, p. 71

Mişcarea creaţiei contribuie Ia unificarea celor create cu necreatul în Hristos. Sf. Maxim Mărturisitorul evidenţiază cinci împărţiri în cadrul celor create. Acestea au fost sesizate de sfinţii care au primit tainele dumnezeieşti deoarece au fost următori şi slujitori Cuvântului, fiind iniţiaţi nemijlocit în vederea acelor lucruri. Prima împărţire este între firea necreată şi firea creată. A doua distincţie deosebeşte realitatea inteligibilă de cea sensibilă. A treia împarte firea sensibilă în cer şi pământ. A patra împărţire e cea prin care pământul se divide în rai şi lumea locuită. Iar ultima diviziune, a cincia, este împărţirea omului în bărbat şi femeie.

. Idem. *Mysiagogia,* p. 13
"'[S] idem. *Răspunsuri că/re Taiusie,* p. [45]

Destinul comun al omului şi al cosmosului este relevat cu mare acuitate în traseul unificării întregii creaţii, mai întâi în ea însăşi, apoi cu necreatul prin depăşirea celor cinci diviziuni. In acest traseu dinamic şi complex al unificării, omul îşi afirmă vocaţia Iui de preot al cosmosului, fiind un inel de legătură cu toate părţile realităţii.

Taina eshatologică a teandriei este reflectată şi în concepţia ce-l prezintă pe om ca microcosmos. Sf. Maxim Mărturisitorul, influenţat de Părinţii Capadocieni. promovează ideca de om ca microcosmos, pentru că era preocupat de înţelegerea relaţiei dintre unitate şi multiplicitate, dar şi datorită interpretării hristologice a cosmosului. Omul e considerat ca microcosmos nu doar pentru faptul că recapitulează în el elementele creaţiei, ci şi datorită vocaţiei lui de mediere între cosmos şi Dumnezeu. în acest sens putem vorbi de om ca un preot al creaţiei, ce arc menirea de a se ridica pe sine împreună cu tot cosmosul către Dumnezeu.

Lars Thunberg afirmă că „...analogia între om şi univers nu este un fapt static. Dualitatea trebuie transformată într-o unitate ncamenințată de disoluţie. Această sarcină de unificare este atribuită omului ca microcosmos şi mediator, deşi sarcina este respinsă de om ca păcătos, care se lasă aservit lumii (în special de elementul sensibil), în loc să o stăpânească. Numai prin întruparea lui Dumnezeu, în Hristos, această mediere activă poate avea loc. Prin urmare, ea devine o sarcină pe deplin teandrică. întruparea, care a fost prefigurată ca desăvârşirea şi

împlinirea sarcinii de mediere, devine singura cauză posibilă a acestei medieri".[216]

Se produce o unificare a omului în el însuşi, pentru ca unificarea să se complexifice, să dobândească o tendinţă ascendentă şi să urce tot mai mult pe calea unirii cu Dumnezeu. Prima unificare constă în formarea omului nedespărţit, depăşin-du-se distincţia între bărbat şi femeie. Apoi, prin practicarea virtuţilor, omul uneşte raiul cu lumea locuită pentru ca pământul să fie adunat în aşa fel încât omul să nu mai sufere vreo ispitire spre vreuna din părţile lui, să nu mai fie sfâşiat de tendinţele contrare existente în natură. In a treia treaptă a unificării se

I-ars Thunberg. op. cil. . p. 69

uneşte cerul cu pământul pentru a se realiza o identitate a vieţii oamenilor cu aceea a îngerilor, prin virtute, pe măsura posibilităţilor oamenilor.

Pe următoarea treaptă se realizează unirea lumii sensibile cu cea inteligibilă, prin care se ajunge la o desăvârşită egaliatate cu îngerii, în cunoştinţă. A patra mediere ni-L arată pe Hristos Care ridică natura umană până la Tatăl, prin ierarhiile îngereşti. „Acest lucru implică faptul că Hristos a descoperit în Sine înclinaţia comună a creaţiei ca întreg spre o entitate nedivizată şi nestricăcioasă, în armonie cu Logosul universal, care este în Hristos. Mişcarea ascendentă a lui Hristos. de revenire la Tatăl, înveşmântat în omenitatea Sa, prin diversele ordine ale fiinţelor create corespunde înclinaţiei inerente spre unitatea ei în Logos".[217]

în ultima fază a unificării omul se uneşte cu Dumnezeu întreg, creatul împletindu-se cu nccreatul, fară ca omul să se împărtăşească de firea necreată a lui Dumnezeu. A cincea mediere n-ar fi fost posibilă tară întrupare. „Este o mediere paradoxală, deasupra oricăror *tropoi* şi *logoi* aplicabili primelor patru medieri. Cea dc-a cincia mediere se referă la deosebirea care separă întreaga creaţie de natura creată, adică de Dumnezeu aşa cum este El în

Sine însuşi. Totuşi, aceasta nu vrea să însemne că Dumnezeu ar putea deveni comprehensibil într-un anumit mod. în ceea ce priveşte esenţa Sa şi calităţile sale proprii nu există decât necunoaşterea desăvârşită, deoarece nu există nici o unitate de substanţă între Dumnezeu şi creaţia Sa".[218]

Referitor la acest lucru, scrie Sf. Maxim: „Ajuns aici. omul se află întreg şi în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg *(okoc*, oXco nepxcopriacu; **OAAKGX; TCO** Gecb), devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. EI îl arc pe Dumnezeu însuşi întreg în locul său însuşi şi agoniseşte ca premiu atotunic al urcuşului pe Dumnezeu însuşi ca ţintă finală a celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El, şi ca graniţă şi

[m] Ibidcm, p 81
[:I"] Ibidem. p. 82

margine nehotărnicită şi nesfârşită a toată graniţa şi regula şi legea, raţiunea şi mintea şi firea".[219]

Toate cele cinci unificări sunt realizate mai întâi de Hristos, Chipul adevărat al omului, pentru ca apoi, fiecare dintre noi, într-o acţiune teandrică să repete ceea ce însuşi Mântuitorul Hristos a înfăptuit. Traseul ierarhizat al unificărilor ne indică cu limpezime sensul eshatologic al creaţiei. împlinirea acestui sens într-o relaţie completă între Hristos-om-cosmos. Omul nu se poate împlini într-un sens străin de cel al cosmosului, pentru că ţinta convergentă spre care se mişcă omul cât şi cosmosul este aceleaşi Hristos. Funcţia unificatoare a omului are o dimensiune teandrică, deoarece actualizarea ei deplină şi autentică nu se face în mod autonom, ci într-o acţiune sinergică, în care puterea lui Hristos este prezentă. Unitatea între om şi cosmos, precum şi a tuturor elementelor din cosmos între ele nu este una exterioară, ci poartă în ea lăuntricitatea profundă a raţiunilor dumnezeieşti articulate la Raţiunea Cuvântului divin, ce permite transfigurarea întregii

Omul se bucură de lume. dar nu rămâne la lume, ci ridică lumea la Dumnezeu. Nu lumea se constituie într-un răspuns ultim la problemele existenţiale ale omului, deoarece omul cu cât se umple mai mult de bucuriile adânci ale lumii îşi dă seama că lumea trimite la o realitate mai presus de ca.

Lumea ca obiect poartă în sine potente latente care prin actualizare o pot subiectiviza. dar ea în sine nu este un subiect, ci doar un obiect de interogaţie pentru om. Omul îşi pune întrebări asupra propriei existenţe, asupra destinului său, dar şi al lumii, pe când lumea prin ea însăşi nu se poate întreba asupra tainelor proprii. Lumea este

[:"] Sf. Maxim Mărturisitorul. *Ambigua, p.* 262; PG. volumul 90. p. 1257

plină de taine adânci care se cer asumate într-un mod personal omului, dar ea nu se poate explicita prin sine. ci numai prin om. Pe măsură cc omul îşi asumă corect creaţia transformând-o într-un cosmos prin care să se străvadă dumnezeirea, îşi va conştientiza tot mai mult caracterul de persoană aflată într-un dialog cu un Dumnezeu personal, prin intermediul unei lumi ce poate fi personalizată din ce în ce mai mult. Astfel se poate urmări relaţia internă între Hristos-om-cosmos şi sensul eshatologic al omului şi al cosmosului, împlinit în Hristos.

Nu omul e o parte a cosmosului, ci cosmosul e recapitulat în om prin părţile lui. Sensul cosmosului se cerc descoperit de om şi e împlinit prin om, dar nu autonom, ci leonom, prin Hristos. Prin aceasta observăm relaţia dumnezeiască dintre Hristos-om-cosmos. Părintele Stăniloae scria foarte fmmos: „Părţile creaţiei sunt părţile omului. Ele îşi găsesc unitatea deplină în om...Creaţia devine un cosmos în om întrucât e unificată şi umanizată deplin în el. Braţele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creaţiei. Omul e chemat nu numai să umanizeze creaţia facând-o cosmos, actualizând întreaga ei frumuseţe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei, întrucât o uneşte intim cu sine; sau ea se îndurnnezeieşte în om, prin om şi pentru om. Omul e cel ce descoperă sensul creaţiei ca sens care îl completează în Dumnezeu".[220]

Unificarea întregii creaţii reclamă insistent doctrina energiilor necreate. Fără energiile necreate nu putem înţelege cum Dumnezeu, nemişcat prin fire şi totodată mai presus de fire. Se uneşte cu cele mişcătoare prin fire. Pentru concilierea mişcării şi nemişcării e obligatorie prezenţa energiilor necreate. Prin firea umană luată prin întrupare, reînnoită în Sine, Hristos folosindu-Se de mişcarea naturală sădită în firea creată va putea recapitula în El întreaga creaţie.

Prin întrupare Hristos uneşte nccreatul cu creatul. Dar prin întruparea din Fecioara Măria, Hristos depăşeşte distincţia bărbat-femeie, arătând că pentru om era prevăzut de Dumnezeu un alt mod de înmulţire decât cel prin sexualitate. Prin moartea şi învierea Lui, Hristos uneşte lumea locuită cu raiul, arătând prin aceasta că pământul c unul şi neîmpărţit. Prin înălţarea la cer, este unificat cerul cu

Pr. Dumitru Stăniloae. notă la *Ambigua*, p. 262

pământul, apoi parcurgând treptele dumnezeieşti şi inteligibile din cer.

cu trupul Său transfigurat, purtând în El şi firea noastră creată, a unit în mod desăvârşit cele sensibile cu cele inteligibile, arătând atotunitatea creaţiei, convergenţa ei către un acelaşi Dumnezeu: Hristos ca Alfa şi Omega al întregii creaţii.

2.4. Recapitularea creaţiei în Hristos

Vom prezenta câteva aspecte ale doctrinei recapitulării creaţiei în Hristos plecând de la unele texte sugestive ale Sfântului Irineu al Lyonului. Acesta afirmă legătura între Dumnezeu şi creaţie: creaţia nici nu e separată de Dumnezeu, dar nici nu se identifică cu natura dumnezeirii. Astfel ia poziţie împotriva gnosteilor. Irineu plasează erorile gnosticilor în influenţa ideilor lor de către filosofia greacă. El îi citează pe filosofii Thales. Anaximandru, Epicur. Dcmocrit şi Pitagora. Gnosticii fie adoptă teoria preexistentei sufletelor, fie cea a emanaţiei, ambele avân-du-şi sorgintea în filosofia greacă. în aceste ipoteze, sau avem un Dumnezeu separat dc lume. sau un Dumnezeu care se confundă cu lumea. »lAqdni^

Sf. Irineu scrie: „Căci Creatorul lumii este într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu. Este Domnul nostru. El Însuşi în timpurile din urmă S-a făcut om. Atunci când lumea exista deja, în planul nevăzut el susţinea toate lucrurile create şi Se găsea întipărit în formă de cruce în creaţia întreagă, Cuvântul lui Dumnezeu conducând şi aranjând toate lucrurile. Iată pentru ce El a venit într-o formă văzută, întru ale Sale. S-a tăcut trup şi S-a spânzurat pe cruce, ca să recapituleze toate lucrurile în El Însuşi." '

Sf. Irineu II numeşte pe Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind Creatorul lumii. Astfel lumea având un Creator, nu poate să aibă

lrenée de Lyon. ***Contre tes hérésies.*** **Source* Chrétiennes. Les Fditions du Cerf. Paris. 1969, vol. 5. p.irtea IL p. 245** aceeaşi natură cu Creatorul ei. Pentru că între necreat şi creat există **o** diferenţă de ordin calitativ, în ceea ce priveşte natura. în acest fel se evită panteismul. Dar aceasta nu înseamnă că există o separare între necreat şi creat. Dimpotrivă, Sf. Irineu ni-L descoperă pe Hristos ca fiind Cel care susţine întreaga creaţie. Mântuitorul nu numai că aduce Ia existenţă toate lucrurile, dar îşi afirmă şi providenţa pentru lumea văzută. Astfel Hristos este Logos Creator şi Mântuitor. Mai mult decât atât, Sf. Irineu este printre primii învăţători ai Bisericii creştine,

care face o subtilă legătură între jertfa de pe cruce a Mântuitorului şi jertfa necesară aduceni la existenţă şi a susţinerii lumii.

Acest lucru este pus într-o mai mare lumină prin exprimarea din textul grecesc. In textul grecesc există: Ktxtctopevoţ. Această expresie o mai găsim tot la Sf. Irineu în *Demonstrarea propovăduiţii apostolice,* cap. 34 şi la Sf. Iustin Martirul, în *Apologia 1,* cap. 60. în textul din *Demonstrarea propovăduirii apostolice* la Sf. Irineu găsim următoarele cuvinte: „Şi pentru că Hristos este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul care, în plan nevăzut. Se întinde întregii creaţii şi susţine lungimea, lăţimea, înălţimea şi adâncimea, căci prin Cuvântul lui Dumnezeu universul este condus. El S-a răstignit de asemenea în cele patru dimensiuni. El, Fiul lui Dumnezeu care Sc găsea deja întipărit în formă de cruce în univers." [222]

Prin această formă a crucii Sf. Irineu vede manifestarea vizibilă a prezenţei şi acţiunii nevăzute a Cuvântului dumnezeiesc în tot universul creat. Am precizat anterior că expresia grecească poate să aducă un plus de înţelegere asupra tezei elaborate de Sf.

Irineu. **într**-adevăr cuvântul grecesc **KEXtotanEvo^** folosit în *Contra ereziilor* sc regăseşte şi în *Demonstrarea propovăduirii apostolice.* Acest cuvânt provine de la verbul $_{x}^{i}$(*Co). II regăsim la Sf. Iustin Martirul, care îl preia din dialogul *Timaios* al lui Platon. Astfel, referindu-se la Platon, apologetul creştin **scrie** în *Apologia*

[222] **limée de Lyon.** ***Contre les hérésies.*** **Sources Chrétiennes. Les Ld liions du Cerf. Paris. 1969. vol.5, pancu I, p. 298.**

/, 60, 1: **„...TT|V** Lieta **TOV** Tiponov üeov 5**UVCILUV** KextctaGcu ev **TÍO 7iavti ei7tev...*** [223] Sensul verbului $_{x}^{ia}$ító esíe *redat* mai clar de traducerea echivalentă din armeană, formată dintr-un verb şi un adverb (precizăm că al cincilea volum din *Contra ereziilor*, precum şi *Demonstrarea propovăduirii apostolice* au fost păstrate în armeană şi ele au fost descoperite doar la începutul secolului nostru). Această traducere înseamnă a trasa linii în formă de cruce.

Această concepţie despre întipărirea lui Hristos în formă de cruce în întreaga creaţie înainte de Întruparea Lui are o strânsă legătură cu teoria recapitulării existente la episcopul Lyonului. Sf. Inneu bazându-sc pe mărturisirea de credinţă a Apostolilor şi a urmaşilor lor, îşi afirmă dintru început credinţa fermă în Revelaţia păstrată în Biserică. El mărturiseşte: „Biserica, răspândită în lumea întreagă până la capătul

pământului, având primită credinţa Apostolilor şi a ucenicilor într-un singur Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, care a făcut cerul şi pământul şi tot ce conţin acestea, şi într-un singur Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat pentru a noastră mântuire, şi în Sfanţul Duh, care a propovăduit prin profeţi iconomiilc. venirea, naşterea din sânul Fecioarei, Patimile, învierea din morţi şi înălţându-Se cu trupul la ceruri...pentru recapitularea tuturor lucrurilor şi înviind tot trupul neamului omenesc...crede într-un singur fel, ca şi cum ar avea un singur suflet şi o singura inimă." [224]

Cuvântul *iconomiiy* foarte des întrebuinţat de Sf. Irineu se referă la actele lui Dumnezeu făcute în vederea mântuirii. Irineu evidenţiază astfel prezenţa lui Dumnezeu în lume, rolul lui providenţiator pentru întreaga creaţie. Combate în acest fel existenţa unui Dumnezeu absolut transcendent, total inaccesibil ca in concepţia gnosticilor. Nu avem de-a face cu un Dumnezeu care să nu aibă legătură cu creaţia Lui. In greacă rct^ **OIKOVOLUCI**^, iar in latină *„dispositiones Def* a fost confirmat şi de fragmentul armenian Galata 54, precum şi în versiunea armeană a tratatului lui

'bidon. p. 299

[a] Irenée dc Lyon. *Contre Ies heresics.* Sources Chrcticnnes. Les Hdilions du Ccrf. 1979. voi. 1, partea II. p 198.

Timotei Elurul. Foarte interesant este că atunci când Sf. lrincu foloseşte acest cuvânt, cl se referă la lucrările Persoanelor Sfintei Treimi. El arc în vedere iconomiile Dumnezeului Vechiului Testament (porunca dată lui Noe de a construi arca. întâlnirea cu Avraam la stejarul din Mamvri, cuvintele adresate Iui Moise, etc.). apoi Sfântul Duh este cel care lucrează în profeţii care anunţă venirea Fiului. Se insistă apoi pe iconomiile Fiului (în special pe întrupare, pe misterul pascal, pe înălţare şi în cete'din urmă asupra parusiei). Hristos , prin întrupare este Cel care recapitulează toată

creaţia, vjvjttofi-, *..-v4i*5m0BiJtu **ÍÍIIÜJUÍÍ'ÍC*** ir'iwd o&t jnuftail Termenul folosit de Sf. Irineu este **avaKeipa**^aiíúaaoOai **ta** Havra, respectiv ^*recapitulando universa".* Această idee este profund ancorată în gândirea biblică. De exemplu Ia Efeseni 1, 10 întâlnim aceleaşi expresii pentru textele grecesc şi latinesc. „Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos. cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate recapitulate în El." Faptul că Hristos recapitulează întreaga creaţie dă o unitate Bisericii. In creaţie este înscris acest sens al devenirii ei eclesiale. Creaţia trebuie să devină biserică. Această temă va fi dezvoltată ulterior în mod magistral de Sf. Maxim Mărturisitorul, mai ales în *Mystagogia.* Chiar dacă exista o complexitate şi o diversitate a creaţiei, aceasta este în cele din urmă unitară, pentru că în Flristos sunt reunite toate elementele creaţiei. Această unitate a creaţiei conferită de fiinţa ei eclesială este evidenţiată şi de unicitatea sensului creaţiei: acela de a fi restaurată. (Romani 8, 21 - „Pentru că şi creaţia însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu").

Sf. Irineu, plecând de la recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos. trece de Ia creaţie la istorie. Dacă devenirea eclesială a creaţiei dă un sens unitar lumii, atunci şi Biserica existentă in istorie va trebui să aibă o aceeaşi unitate, chiar dacă în istorie întâlnim o multitudine de popoare. Diversitatea istoriei o regăsim în multitudinea popoarelor, cu diferite limbi, obiceiuri şi mentalităţi. Biserica lui Hristos nu anulează specificul fiecărui

neam dar totodată afirmă unitatea credinţei adevărate. Prin faptul că Hristos revelează adevărul deplin, El fiind *Calea, Adevărul şi Viaţa,* Biserica creştină este unica păstrătoare a adevărului.

Dincolo de diferenţele existente între limbile şi obiceiurile popoarelor, identitatea Bisericii este dată tocmai de unitatea credinţei şi a Tradiţiei. Sf. Irineu mărturiseşte: „Căci, dacă limbile diferă în lume, puterea Tradiţiei este una şi aceeaşi. Şi nici Bisericile din Germania nu au altă credinţă sau altă Tradiţie, nici cele care sunt la iberi, nici cele care sunt la celţi, nici cele ale Orientului ale Egiptului, Ale Libiei; căci precum soarele, această creaţie a lui Dumnezeu, este una şi aceeaşi în lumea întreagă, la fel aceasta lumină care este predicarea adevărului străluceşte pretutindeni şi luminează pe toţi oamenii care vor să vină la cunoştinţa adevărului/*[225]

Prin această mărturisire, Sf. Irineu ia atitudine şi împotriva tendinţelor pulverizatoare ale gnosticilor faţă de credinţa creştină, împotriva gnozelor de tot felul, - expresii ale orgoliului minţii umane, separate de Hristos şi caracterizate de individualism - Sf. Irineu opune unitatea credinţei şi Tradiţiei. Dacă gnosticii se credeau originali prin individualitatea concepţiilor lor, apărând astfel o sumă de teorii sofisticate şi greoaie, Sf. Irineu descoperă autentica identitate a credinţei prin unitatea ei. Caracterul dumnezeiesc al credinţei creştine, datorat dumnezeirii lui Isus Hristos contrastează cu teoriile fanteziste ale gnosticilor. Adevărul nu poate fi decât rodul comuniunii cclesialc. realizate într-un plan transcendent cu Hristos şi într-unui imanent cu membrii Bisericii.

In capitolul *Regida adevărului* din primul volum al lucrării *Contra ereziilor*. Sf. Irineu afirmă că toate lucrurile s-au făcut şi sunt susţinute prin voinţa lui Dumnezeu. El îl citează pe Sf. Apostol Pavel: „Pentru că întru EI au fost făcute toate, cele din ceruri şi de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte de toate şi toate prin El sunt aşezate." (Col. I, 16-17) Hristos este simultan cauza

"[5] **Ibidcni,** p. **160**

şi scopul creaţiei.

Să ne oprim puţin asupra textului original. Sf. Irineu foloseşte pentru recapitulare termenul **avaKeipaÂcuaootai.** „Domnul în vremrile din urmă S-a făcut Om printre oameni..." (IV, 20, 4).

recapitulând toate întru Sine. Acelaşi termen grecesc este folosit la Romani 13, 9. în acel context Sf. Apostol Pavel îl foloseşte când arată că toate poruncile converg spre una singură. Aceea una le conţine pe toate celelalte, este cauza şi scopul lor. Multitudinea lor este doar o particularizare pentru fiecare caz în parte a iubirii de aproapele. In mod similar. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Hristos este fiinţa virtuţii şi celelalte virtuţi sunt ca nişte raze care ţâşnesc din El.

Prepoziţia **ει£** din textul Sfântului Irineu indică o mişcare interioară, lăuntrică. Recapitularea creaţiei în Hristos nu se face într-un mod exterior. Forma de aorist a verbului arată că Hristos a făcut aceasta o singură dată: prin întrupare, într-un moment concret al istoriei. Dar acest moment când transcendentul se uneşte cu imanentul, supraistoricul cu istoricul, deşi unic, va influenţa decisiv pentru toată veşnicia interrelaţionalitatea Dumnezeu-om-creaţie. Hristos este centrul de maximă gravitaţie care mişcă totul spre Sine. întruparea reprezintă actul prin care se recreează o nouă interrelaţionalitate între Dumnezeu, om şi lume. Hristos. Dumnczeu-Omul 1-a oferit pe om lui Dumnezeu şi L-a făcut pe Dumnezeu cunoscut omului. întruparea a fost necesară reconcilierii lui Dumnezeu cu omul şi cu lumea. Căci cum altfel ar putea omul să-L primească pe Dumnezeu şi Dumnezeu să se regăsească în om? " [226] i v-iVhîs

Cuvântul grecesc avcocstpa^aictoco are mai multe înţelesuri. Substantivul KetpaArţ îl putem lega de **εικον**. Hristos restaurând chipul lui Dumnezeu din om, reiconizează întreaga creaţie. Mai înainte de orice Hristos ne oferă un mod iconic de a fi (ar fi de marc importanţă redescoperirea sensului iconic al creştinismului şi insistarea

Ocmclrios J. Constantelos. ***Irenaeus of Lyons anil his central views on human nature,*** **St. Vladimir'S Theological Quarterly, nr. 4. 1989. p. 360**

asupra acestei teme, mai ales în lumea seculară în care trăim). Apoi , acelaşi substantiv grecesc mai înseamnă cap, extremitate. Hristos influenţează orice lucru până la ultima lui limită. Modificând ontologia omului.

Prepoziţia ava are mai multe sensuri: de jos în sus, o desfăşurare temporală, valoare distributivă şi repetitivă, de la un capăt la altul. Semantica bogată a acestei prepoziţii ne dă o imagine mai clară asupra înţelesului de *recapitulare a creaţiei în Hristos,* la Sf. Irineu de Lyon. Recapitularea nu presupune doar o coborâre a lui Hristos către lume, ci

şi o o mişcare de jos în sus a creaţiei către Dumnezeu. Hristos coboară în lume. dar aşteaptă şi osteneala omului de a actualiza potentele chipului lui Dumnezeu din el. în acest fel omul actualizează şi aspiraţia de unire a întregii creaţii cu Dumnezeu. Recapitularea are loc şi pe orizontală, nu doar pe verticală. Faptul că ea se repetă de-a lungul timpului într-un mod tainic, mereu unic şi având totdeauna acelaşi centru (Hristos), se face complet. Se poate remarca aceasta, ţinând cont de ultimele semnificaţii ale prepoziţiei ava.

Lucrarea soteriologică a lui Hristos a fost văzută ca intim legată de creaţie .Sf. Irineu dezvoltă teoria paulină a recapitulării. Hristos îşi asumă întreaga creaţie pentru a o reînnoi permanent. Această idee a reînnoirii continue este subliniată şi de perspectiva eshatologică a Sfanţului Irineu. Foarte interesant este că primul sens al cuvântului grecesc rcapouena este cel de prezenţă. Irineu nu vede parusia Domnului ca o venire îndepărtată, ca o absenţă din creaţia Lui. ci dimpotrivă parusia dă dimensiunea unei prezenţe a lui Hristos în lume, generatoare de o continuă reînnoire. Astfel parusia nu înseamnă o anulare a creaţiei, ci o transfigurare a ei. „ ...parusia Domnului ocazionează înnoirea tuturor lucrurilor: < lată, Eu fac toate lucrurile noi> (Apoc. 21, 15). Oamenii, fiind reali, nu vor pieri, ci vor progresa în fiinţă. Nici substanţa, nici materia creaţiei nu vor dispărea, ci <chipul lumii acesteia trece> (I Cor. 7, 31), adică elementele în care a avut loc călcarea poruncii. întrucât

omul a îmbătrânit în ele. Când chipul lumii va fi trecut, iar omul se va fi reînnoi şi se va fi maturizat pentru nestricăciune, ajungând să nu mai îmbătrânească, atunci <vor fi un cer nou şi un pământ nou> (Isaia, 45, 17), în care va sălăşlui omul cel nou, vorbind cu Dumnezeu în chip mereu nou, lucru ce va dura la nesfârşit, după cuvântul Profetului (Isaia 46, 22)".[227]Această temă va fi reluată şi aprofundată de Sf. Maxim Mărturisitorul în concepţia despre creaţia continuă.

Nu doar omul îl arc ca model pe Hristos. Toate lucrurile îşi au modelul în Hristos. Tocmai de aceea este posibilă recapitularea întregii creaţii în Isus Hristos. Irineu susţine că la creaţie „ Dumnezeu a luat de la HI însuşi fiinţa lucrurilor create, modelul celor care au fost zidite şi forma celor care au fost puse în ordine".[228]Prin aceste rânduri, Sf. Irineu nu exprimă un panteism, ci faptul că Hristos este cauza şi finalitatea întregii creaţii.

Teoria recapitulării formează axa soteriologiei Sfanţului Irineu. In această teorie el preia şi dezvoltă elemente din concepţia Apostolului loan şi a Apostolului Pavel. Cuvântul *recapitulare* arc mai multe sensuri la Sfanţul Irineu. El înseamnă, mai întâi, a reproduce. (V,33,4; IV,40,3). Apoi el înseamnă a rezuma. în acest sens gnosticismul este recapitularea tuturor ereziilor.[229]

Totuşi sensul de bază al acestui cuvânt în accepţiunea Sfanţului Irineu este cel de asumare a întregii creaţii pentru a o restaura şi a o transfigura. Se subliniază în acest mod o tainică şi adâncă legătură între Dumnezeu, om şi creaţie. Hristos este Logosul Creator şi Mântuitor nu doar al omului, ci al întregului cosmos. Hristos a venit să ne răscumpere şi să unească văzutul cu nevăzutul. El actualizează raţiunile divine care fac să conveargă creaţia cu Biserica, istoria cu eshatonul. Scrie Sf. Irineu: *„...Verbum homo, universa in smetipsum recapitulans uti. sicut in supercaelestibus et spiritualihus et invisibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum capuî Ecclesiae universa attrahat ad semetipsum*

[11] P. S. Inncu Bislriicanul. ***Sfântul Irineu de Lyvn.*** Ed. Canimpex. Cluj Napoca. 1998. p. 81

[îW] I-mii G. **Comari, *Patrologie,*** voi. 2. Bucureşti, fcd. Institutului Biblic si dc Misiune al Bisericii Ortodoxe. 1985. p. J5

■ Albert Dufourcq. ***Saint Irente,*** Libra ire Victor Lecoffre. Paris. 1926. p. 149

apta in tempore %

Foarte interesant este că Sf. Irineu vorbeşte şi despre **o** recapitulare faţă de Antihrist. Verbul **avaKEcpaXatoco** este la prezent şi arată un act repetitiv, nu unul punctual şi ontologic ca şi în cazul întrupării lui Hristos. De-a lungul istoriei Antihristul recapitulează toată necredinţa oamenilor. De necredinţă se foloseşte prin inteligenţa sa. Dar inteligenţa diavolului este una amăgitoare, vicleană care nu oferă decât iluzii. De aceea nici recapitularea nu este adâncă, fiinţială, el nu poate cuprinde în sine **(ei£ eauTov)** umanitatea şi cosmosul (ta **ravTa)** ca în cazul lui Hristos. ci recapitularea este exterioară *(npoC,* eauxov) şi el se adresează acelora care susţin o cunoaştere de tip demonic. Prepoziţia **npot^** indică doar orientarea, mişcarea fiind una exterioară, tară să aibă dimensiunea interioară ca în cazul recapitulării hristice.

Este de remarcat că în textul original din *Contra ereziilor* (IV. 20. 4). Sf. Irineu foloseşte cuvântul ctpxtl pentru Fiul Iui Dumnezeu, creând astfel un fel de contrast cu expresia din acelaşi text, eaxaTOiC; **icaipoi^** (vremurile din urmă). Sf. Irineu identifică apxn-ul. Principiul, întâiul ca fiind Cuvântul, Domnul nostru Isus Hristos „...Care în timpurile din

urmă (cv eexatote^ tccupoiQ, S-a tăcut Om printre oameni, ca să unească sfârşitul cu începutul, adică pe om cu Dumnezeu.'^'Textul grecesc ne relevă **o** dimensiune deosebită în ceea ce priveşte tema recapitulării în Hristos. Cuvântul grecesc **TEXOC** este în cazul acuzativ, corespunzând lui av8po7tov. Adică omul reprezintă scopul creaţiei, în sensul că el este coroana întregii creaţii. Apoi
in, apxn> în dativ este asociat dativului **GECO**. Adică începutul este Dumnezeu.

Ibidem, p. 150

[w] Saint Ircnée. *Contre hérésies.* Sources Chrétiennes. Paris. 1979, vol l.paneal.p. 228

Tema recapitulării creaţiei în Hristos, dezvoltată de Sf. Irineu prezintă o mare valoare doctrinară. Sf. Irineu arată menirea lumii şi a omului: aceea de a înainta continuu către Dumnezeu. Este o viziune profund duhovnicească asupra creaţiei, care va fi adâncită de alţi mari Părinţi ai Bisericii. învăţătura Sfântului Irineu este foarte actuală. Omul contemporan s-a obişnuit să vadă lumea înconjurătoare ca o realitate, aflată la dispoziţia lui, pe care poate s-o exploateze după bunul lui plac. în acest context, doctrina episcopului de Lyon, care leagă destinul cosmosului de cel al omului ar trebui să fie mai cunoscută. Redescoperirea ei ar putea să aibă o mare rezonanţă în mentalitatea actuală, cu atât mai mult cu cât această doctrină aparţine unuia dintre primii învăţători creştini, fiind comună întregii Biserici.

învăţătura Sfântului Irineu, episcopul Lyonului, este profund ancorată în concepţia biblică. Hristos este Alfa şi Omega. Hristos este modelul omului şi îl creează pe om ca o coroană a creaţiei. în acest sens omul este un scop, un ţel final. Mai mult decât atât, Hristos uneşte începutul cu sfârşitul, pentru că El este simultan, model şi scop, arhetip şi ţel. Dacă înainte de întrupare. Hristos avea doar firea dumnezeiască, după întrupare, Hristos este Dumnezeu-Omul şi va rămâne aşa pentru toată veşnicia. Astfel Hristos întrupează sensul istoriei în care înaintăm şi în care este prezent şi eshatologicul. Nu putem separa începutul de sfârşit, istoria de eshaton. Mai mult trebuie să urmăm o convergenţă a lor, o întâlnire reciprocă a telosului creaţiei (omul) cu Arhetipul ei (Hristos), în vederea transfigurării întregii creaţii. Dumnezeu a permis ca întreaga istorie a umanităţii să se deruleze sub semnul păcatului şi a morţii pentru a putea, cu ajutorul *recapitulării,* S-o reia, S-o recreeze într-o nouă perspectivă, după întruparea lui Hristos. Această perspectivă este plină de sensuri, dătătoare de nădejde şi de lumină, ea

vizând unirea întregii creaţii cu Dumnezeu, prin harul necreat al Sfintei Treimi.

3. Sensul eshatologic al creaţiei: o concretizare a viziunii tllocalice şi liturgice asupra lumii

3.1. Prezenţa Duhului Sfânt în creaţie

Incâ de la începutul Sfintei Scripturi se precizează că ..... Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra apelor" (Gen. I, 2).

Apa peste care Sfanţul Duh se plimba nu trebuie identificată cu o materie grosieră, ci mai degrabă cu puterile creatoare ale Duhului. Apa este un element dinamic prin excelenţă şi ca atare poate simboliza mişcarea puterilor Duhului Sfanţ. Sf. Grigorie de Nyssa ne atenţionează să nu confundăm apa peste care se plimba Sfanţul Duh cu apa materială, firească precum nu trebuie să-L identificăm pe Dumnezeu cu focul, chiar atunci când îl numim *foc mistuitor*,

O astfel de apă poate fi contemplată doar printr-o

viaţă duhovnicească. Sf. Grigorie de Nyssa spune foarte clar: „Cât despre apa peste care Se purta Duhul lui Dumnezeu ea e altfel, în comparaţie cu cea de jos. care curge în jos. spre pământ, despărţită prin tărie de apa greoaie şi care are tendinţa să cadă numai în jos. Dar dacă e numită şi de Scriptură apă şi cea care printr-o

contemplare mai- înaltă credem că desemnează plenitudinea dumnezeieştilor puteri cugetătoare, nimeni să nu se sperie de o astfel de denumire".[232]

Participarea Sfanţului Duh la actul creării lumii ne arată şi o disponibilitate a lumii de a se deschide energiei creatoare şi sfînţitoare a Duhului lui Dumnezeu. Dar energia harică ce susţine întreaga ordine creată nu trebuie confundată cu energia creată din lume. Energiile create din lume reflectă doar capacitatea cosmosului de a fi deschis către energiile necreate (punţi de legătură între Dumnezeu şi lume), reliefând dinamismul creaţiei, faptul că lumea nu este o realitate statică. Dar chiar dacă lumea nu este o existenţă încremenită, fixată în tipare genetice (inclusiv genele suferă mutaţii) nu putem accepta un transformism al speciilor. Kalomiros, plecând de la existenţa energiei creatoare a Duhului Sfanţ în ape, spune că din prima zi până în a cincea au apărut în apă formele primare de viaţă: de la organismele unicelulare până la vertebrate, trecându-se prin stadiul moluştelor şi crustaceelor. E adevărat că există o unitate esenţială a lumii, manifestată prin legătura internă dintre om şi natură, dintre speciile de animale şi plante. Dar e greu de admis că în virtutea acestei înrudiri fiinţiale şi a prezenţei energiilor Duhului Sfanţ în lume, o specie are capacitatea de a trece în altă specie.

Kalomiros bazându-se pe o argumentaţie care pune în centru prezenţa energiilor Duhului lui Dumnezeu în creaţie, insistând pe dinamica lumii conferite de prezenţa acestor energii, lasă să se înţeleagă că cele trei specii de animale (peştii, reptilele, păsările) descrise în ziua a cincia a creaţiei au derivat unele din altele plecându-se de la vietăţile existente deja în apele primordiale până in ziua a cincia. El afirmă: „Apele erau acum gata să dea pământului ceea ce se dezvoltase deja în ele începând din prima zi a creaţiei. La porunca lui Dumnezeu, peştii au început să iasă din mare pe uscat, târându-se, mergând pe aripioarele lor şi cu cozile lor, acum în afara apelor şi apoi din nou în ele, devenind reptile

---

[n2] Sf. Grigoric dc Nyssa. *Cuvânt apologetic la Hcxaimeron.* p. 104

amfibii, luând diferite forme şi diferite dimensiuni, înlocuind mai întâi coastele şi apoi devenind din ce în ce mai mult animale de uscat de diferite specii, ele toate ţinând de ceea ce cunoaştem din zoologie ca fiind reptile. Aproape în acelaşi timp, unele din aceste reptile şi-au

dezvoltat la porunca Iui Dumnezeu în genele şi cromozomii lor abilitatea manifestată în capacităţi zburătoare, devenind primele păsări: mai întâi cu aripi alcătuite din membrane, iar mai apoi puţin câte puţin, devenind asemenea păsărilor pe care le cunoaştem acum".[233]

Mergând pe acelaşi traseu evoluţionist, oarecum de factură transformistă. Kalomiros identifică versetele 20-25 din primul capitol al Facerii, cele care vorbesc de ziua a cincea şi a şasea, cu clasificarea erelor geologice prezentate de ştiinţă: era mezozoică (era reptilelor, a dinozaurilor) şi era cenozoica (a mamiferelor).

Exista o înrudire a întregii creaţii materiale care arată pe de o parte originea comună a universului şi pe de altă parte destinul comun al creaţiei. întreaga creaţie vine de la Dumnezeu şi se îndreaptă către Dumnezeu. Coeziunea creaţiei este explicitată şi prin forţele de atracţie existente în lume sub diferite forme (de natură gravitaţională, electrică, magnetică, nucleară, biologică). Dar existenţa acestor tendinţe energetice unificatoare din creaţie, sădite chiar de Dumnezeu în structura lumii, nu pot substitui energiile necreate dumnezeieşti.

Conform viziunii patristice necreatul se împleteşte cu creatul, ordinea creată fiind structurată de cea necreată. Tocmai această relaţie internă dintre creat şi necreat nu poate duce la o separare între energiile necreate şi create, la o exteriorizare a harului de natura lumii. Harul e o realitate internă structurii lumii ce ordonează dinăuntru întreaga natură creată. Căderea în păcat, chiar dacă implică o atenuare a capacităţii de a sesiza prezenţa harului în lume, nu presupune o dispariţie a harului din lumea creată.

Alexandros Kalomiros, *Sfinţii Părinţi despre originile si destinul omului ji cosmosului,* Ed. DcUîs, Sibiu. I998. p 18

Kalomiros nefiicând o distincţie clară între energia necreată şi creată, substituie harul cu energiile create prezente în lume după căderea în păcat. După acest act de rezonanţă cosmică, Adam chiar dacă a respins harul, nu s-a ajuns la substituirea harului de către forţele dc atracţie puse de Dumnezeu în structura creaţiei.

Kalomiros menţionează: „In această stare de cădere şi stricăciune, pământul şi întregul univers ar fi explodat şi ar fi pierit dacă, în providenţa Sa, Dumnezeu n-ar fi dat creaţiei sale aceste forţe de atracţie universale ca să ţină locul harului Său necreat, pe care natura în

persoana lui Adam 1-a refuzat şi respins. Aşa c păstrată creaţia până în ziua învierii, a pământului nou şi a cerului nou. când harul lui Dumnezeu va împăraţi şi le va susţine din nou pe toate". Nu putem crede că harul va susţine din nou creaţia doar în momentul instaurării împărăţiei lui Dumnezeu în creaţie. Chiar dacă nu suntem capabili dc a resimţi plinătatea harului încă de acum, o anticipăm in diferite maniere.

Kalomiros arată în consonanţă cu Sfinţii Părinţi că demnitatea omului nu stă în el însuşi ci prin harul dumnezeiesc. Măreţia omului e dată de participarea lui la viaţa Sfintei Treimi şi e marcată de faptul că Hristos e Arhetipul şi Telosul omului, de altfel al întregii creaţii. Omul se defineşte din perspectiva lui Hristos. al noului Adam, nu al lui Adam cel vechi.

Fără harul lui Dumnezeu rămânem Ia statutul nostru de fiinţă perisabilă formată dintr-o pulbere de pământ. Făcând numeroase afirmaţii în acest sens, Kalomiros rămâne fidel perspectivei patristice, dar se hazardează şi în alte teze mai puţin fundamentate în duhul Părinţilor. Trecând de Ia prezentarea harului ca realitate ce conferă adevărata demnitate şi identitate a omului, Kalomiros susţine că prin intermediul harului a avut loc procesul evolutiv transformist ce a dus Ia apariţia omului din vietăţile unicelularc.

El precizează: „Harul lui Dumnezeu ne-a făcut să urcăm treptele care ne-au dus din ţărână spre organismele unicelulare din apă, apoi spre trilobiţi, după care Dumnezeu a luat de mână o

creatură goală şi tremurătoare, ce căuta hrană şi încerca să scape de fiarele sălbatice, şi a binecuvântat-o insuflându-i Duhul vieţii Sale şi a facut-o suflet spiritual viu, aşezând-o într-o grădină sădită anume pentru el, în care harul lui Dumnezeu prisosea în toate. Şi într-adevăr, nu trece fiecare dintre noi prin aceste nivele ale vieţii? Nu suntem oare la începuturile existenţei noastre un organism celular? Nu trece oare embrionul nostru prin toate fazele evoluţiei pe care le-au urmat animalele? Nu are embrionul uman branhiile ce au produs sistemul nostru respirator atunci când noi (adică strămoşii noştri biologici) erau încă peşti ce înotau în mare?"."[35]

E adevărat că imobilismul gândirii creştine occidentale a favorizat perceperea greşită a concepţiei teologice faţă de cosmos şi om în mediile ştiinţifice, creându-se premisele unui conflict între teologie şi

ştiinţă ce s-a acutizat constant de-a lungul modernităţii. Dar adevăratul conflict nu e între teologie şi ştiinţă, ci între interpretările eronate atât ale Scripturii cât şi ale rezultatelor ştiinţei, între poziţiile ideologice asumate atât în mediile creştine cât şi în cele ştiinţifice. Scandalizarea faţă de orice idee de evoluţie e pusă pe seama unei teologii fixiste, care prin ambivalenţa ei propunea două soluţii unilaterale şi extreme: fie identificarea naturalului cu supranaturalul, fie separarea celor două realităţi.

Kalomiros vorbeşte de influenţa acestei gândiri scolastice rigide şi în teologia ortodoxă, mai ales în forma ei academică, reprezentată de teologii formaţi la şcolile occidentale: „Suntem atât de scandalizaţi de evoluţie. încât ne-am îndepărtat de înţelesul aflat în spatele literaturii noastre scripturistice şi patristice, până într-atât încât mentalitatea creştină a fost înlocuită de o mentalitate păgână, iar Sfânta Scriptură o interpretăm prin concepte filosofice, raţionaliste. Astăzi această mentalitate păgână nu caracterizează doar gândirea religioasă occidentală, ci şi gândirea religioasă pretins ortodoxă. Studiile superioare din ultimele secole ale ortodocşilor la universităţile şi în centrele culturale ale Occidentului şi atmosfera generală de admiraţie necondiţionată faţă

:" **fhidem. p. 40**

de realizările civilizaţiei tehnice occidentale au adus pe lume această calamitate. Fiindcă e o calamitate pentru întreaga lume atunci când ortodocşii cu numele pierd adevărul mod de gândire ortodox".[236]

Kalomiros surprinde aici o realitate regretabilă, dar exemplele date de el nu sunt dintre cele mai inspirate. El spune că atât Galilei cât şi Darwin sunt victime ale teologici fixiste occidentale, dar reabilitarea lor din perspectiva ortodoxă nu e una fericită. Dacă vom analiza mai bine implicaţiile cercetătorilor Iui Galilei şi Darwin, vom descoperi dincolo de imaginile de asemenea ideologizate ale lor, adevăratele mutaţii ale teoriilor lor de la ceea ce înseamnă paradigma Tradiţiei. Vom vedea atunci că Galilei nu reprezintă savantul martirizat de o religie obscurantistă, şi nici Darwin nu este cercetătorul credincios, lipsit de orice urmă de ateism, ce fundamentează teoria evoluţionistă, pătruns de frumuseţea şi ordinea lumii create de Dumnezeul cel viu al Sfintei Scripturi.

încercând să depăşească eroarea unei teologii fixiste, încremenite în formule scolastice, Kalomiros cade într-o altă eroare atunci când optează pentru evoluţionismul transformist, argumentat pe interpretările proprii ale unor texte patristice, crezând că astfel se înscrie în dinamica Revelaţiei. într-adevăr în teologia creaţiei din perspectivă ortodoxă patristică observăm existenţa unei dinamici, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să acomodăm Revelaţia cu rezultatele unei ştiinţe efemere, oricât de sigure ar părea ele la un anumit moment. Poate nu atât ar trebui să insistăm asupra evoluţiei creaţiei, cât pe unificarea ei cu Hristos. prin mişcarea sădită în firea creată de Dumnezeu.

Am prezentat anterior câte ceva din teologia mişcării creaţiei ce duce la împlinirea sensului eshatologic al creaţiei. Transfigurarea creaţiei presupune ajungerea ei la o stabilitate, la o odihnă în Dumnezeu, ce evidenţiază copleşirea creatului de Duhul Sfanţ. Cauza mişcării creaţiei este Hristos, deoarece legea naturală nu poate fi gândită ca o realitate închisă în ea însăşi. Dumnezeu prin iubirea Lui atrage creaţia spre El, în deplină libertate. Cosmosul, avându-şi cauza în Hristos se mişcă dc la Dumnezeu înspre Dumnezeu, deoarece Hristos recapitulează în El întreaga creaţie. Toate cele ajunse în Hristos se opresc într-o stabilitate veşnică. Dar această oprire nu înseamnă încremenirea într-o anumită stare ci anularea oricărei distanţe, a oricărui interval între Dumnezeu şi creaţie. Mişcarea naturală îşi găseşte odihna în infinitatea Iui Dumnezeu.

In felul acesta Sf. Maxim Mărturisitorul acordă un sens pozitiv mişcării naturale prin care creaţia, avându-şi temeiul şi suportul în Dumnezeu înaintează către Dumnezeu. Creaţia ajunge la odihna eternă în Dumnezeu pentru că ea nu poate avea alt sens mai presus decât Hristos, o altă ţintă decât pe Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă triada facere-mişcare-stabilitate, o triadă inversată celei origeniste. El arată că mişcarea este la mijloc, între facere şi stabilitate, deoarece nu e posibil ca facerea să vină la existenţă deodată cu stabilitatea. Stabilitatea nu e o stare naturală, ci e rezultatul unei lucrări,* iar lucrarea se realizează prin mişcare. Dar o mişcare care nu ajunge la scopul ei final rămâne nedesăvârşită, de aceea lucrarea prin mişcare revendică o ţintă finală. Această ţintă finală este stabilitatea veşnică în Dumnezeu pentru care au fost tăcute toate lucrurile.

fntr-un text sugestiv. Sf. Maxim redă triada pomenită anterior, care surprinde dinamica întregii creaţii ce tinde să-şi împlinească sensul

Ibidem, p. 42

său eshatologic: unirea cu Dumnezeu şi rămânerea într-o stabilitate veşnică cu El. „începutul şi sfârşitul a toată facerea şi mişcarea e Dumnezeu, întrucât de El au fost făcute şi prin El se mişcă şi în El îşi fac oprirea toate. Iar înainte de toată mişcarea naturală a lucrurilor c cugetată facerea, şi înainte dc toată stabilitatea e cugetată după fire mişcarea. Dacă deci înainte de mişcare e cugetată după fire facerea, iar după mişcare e cugetată după fire stabilitatea, e cu neputinţă ca facerea şi stabilitatea să vină deodată în existenţă. Ele au Ia mijloc mişcarea cc le desparte

una de alta. Căci stabilitatea nu e o stare naturală a facerii celor ce se mişcă, ci ţinta finală a puterii şi lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică".[237]

La odihna creaţiei în Dumnezeu în acea stare de stabilitate se vădeşte prezenţa Sfanţului Duh în creaţie, dar de fapt Sfanţul Duh c prezent în creaţie încă dc la facerea ei şi pe toate le susţine. în cartea înţelepciunii lui Solomon la capitolul 12, versetul 1 e scris: „Duhul Tău cel fără stricăciune este întru toate". Sfanţul Duh susţine întreaga creaţie, dar şi fiecare făptură în parte. Prin această relaţionare şi mişcare a raţiunilor din lucrurile naturale de către Duhul lui Dumnezeu, sesizăm relaţia intrinsecă dintre Hristos şi Sfântul Duh. într-o directă reciprocitate, atât Fiul cât şi Sfântul Duh călăuzesc creaţia în mod continuu pentru actualizarea raţiunilor dumnezeieşti din lucruri în conformitate cu firea creată.

Raţiunile divine mişcate de Sfântul Duh şi de Hristos se fac descoperitoare a relaţiei dintre cele două Persoane ale Sfintei Treimi. „Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare, întrucât Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providenţiatoare, în toate".[238]

Sabatul creaţiei presupune odihna lui Dumnezeu în cele ale Lui şi se realizează printr-o restaurare a firii create, prin înaintarea creaţiei în conformitate cu planul divin, până la graniţa celor naturale. „Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu este revenirea deplină a tuturor celor tăcute de El, când lucrării Lui atotdumnezeiască, ce se săvârşeşte în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mişcă în chip

"[T] Sf. Maxim Mărturisilonil. *Ambigua,* p. 197
Ibidem, p. 42
[IM] Idem. *Răspunsuri către Talaste,* p. 167 [230]
Idem, *Capete despre dragoste,* p. 162

natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la graniţa lucrării sale naturale îndreptată spre Dumnezeu".[239]

Sf. Maxim face o distincţie intre lucrurile în care Dumnezeu Se odihneşte şi între cele în care Dumnezeu nu Se odihneşte. Dumnezeu se odihneşte de toate lucrurile pe care a început să Ie facă, de acele lucruri care au un început în timp. Dar există şi realităţi de care Dumnezeu nu Se odihneşte. Acestea sunt cele fără un început temporal, sunt modelele arhetipale ale creaţiei de care se împărtăşesc lucrurile aduse la existenţă şi de care Dumnezeu Se odihneşte.

Sf. Maxim scrie: „Căci dacă Dumnezeu Se odihneşte de toate lucrurile pe care a început să le facă, vădit este că nu se odihneşte de acele pe care n-a început să le facă. Lucruri ale lui Dumnezeu, care au început să existe în timp, sunt acelea care există prin participare...Iar lucruri ale lui Dumnezeu, care n-au început să existe în timp, sunt cele participate, la care participă prin har cele

- - „ [240]

care se împărtăşesc .

Sf. Maxim arată că ziua a şasea desemnează cele făcute sub fire, ziua a şaptea pune capăt mişcării temporale, iar ziua a opta prefigurează eshatonul în care trăim cele mai presus de fire şi de timp. El face o comparaţie alegorică a acestor zile cu starea duhovnicească a omului. Ziua a şasea înseamnă ultima împlinire a faptelor naturale ale virtuţii, ziua a şaptea presupune oprirea contemplării naturale, iar ziua a opta indică trecerea celor vrednici la starea de îndumnezeire.

Ziua a opta semnifică taina negrăită a veşnicei existenţe desăvârşite a făpturilor. Tainele acestor zile nu pot fi cunoscute decât prin experienţă duhovnicească. „Cel ce şi-a umplut ziua a şasea, în chip dumnezeiesc, cu fapte şi cu gânduri cuviincioase şi şi-a isprăvit cu Dumnezeu, bine lucrurile sale. a trecut cu înţelegerea dincolo de toată realitatea celor aflătoare sub fire şi sub vreme, şi s-a mutat la contemplaţia tainică a veacurilor şi a celor veşnice, odihnindu-se cu mintea în chip neştiut, prin părăsirea şi depăşirea tuturor existenţelor. Iar cel ce s-a învrednicit şi de ziua a opta a înviat din morţi, adică din cele ce sunt după Dumnezeu.

sensibile şi inteligibile, raţiuni şi idei, şi a trecut la viaţa fericita a lui Dumnezeu care singur este cu adevărat şi propriu Viaţă, devenind şi el însuşi prin îndumnezeire, dumnezeu"."[41]

Concepţia pnevmatologică despre creaţie din teologia ortodoxă ce accentuează transfigurarea materiei nu doar a omului, prin har ca energie necreată, are o deosebită relevanţă mai ales în contextul actual al crizei ecologice. Trebuie remarcat şi faptul că există mai mulţi teologi contemporani, atât catolici, cât şi protestanţi, care pun în evidenţă criza ecologică. Fiecare dintre aceşti teologi justifică existenţa crizei ecologice din contemporaneitate prin multiple motive: teologice, filosofice, ştiinţifice, socio-economice. Precizăm câţiva teologi apuseni care s-au preocupat cu această problemă: Lynn Whitc jr.. Gerhard Liedke, Gunter Altner, Christian Schultz, Sigurd Daecke. Wolfhart Pannenberg, Jurgen Moltmann.[242]

Dintre aceşti teologi Jurgen Moltmann manifestă o deschidere deosebită faţă de valorile ortodoxiei, recuperând o viziune asupra lumii asemănătoare cu a patristicii răsăritene. Viziunea pnevmatologică a lui Moltmann este legată de o hristologie cosmică şi totodată el imprimă şi pnevmatologiei o dimensiune cosmică. Rolul Sfanţului Duh la crearea şi desăvârşirea cosmosului ne permite o asumare a lumii într-un spirit care să depăşească concepţia dualistă (de influenţă platonică) şi care să ne conducă la o comuniune totală, nu doar interumană, ci cu întreaga creaţie... w i 'oliiuj- •* ,. ^ji./âaah

Scrie Moltmann: „Experienţa comuniunii cu Duhul Sfânt conduce creştinătatea la o comuniune dincolo de graniţele comunităţii creştine, la o comuniune profundă cu toată creaţia lui Dumnezeu. Comuniunea creaţiei în care toate lucrurile create există unele cu altele, unele pentru altele şi unele în altele este comuniunea Sfântului Duh...Descoperirea dimensiunii cosmice a

[Ih.dcm, p. 164

Pcniru mai mulle amănunte se poate consulta subcapitolul *Concepţii contemporane ale teologiei apusene cu privire la cosmos ¡i la realitatea lui* in teza de doctorat *Duhul Sfânt si provocările contemporane a/e lumii* a Părintelui loan limil Jurcan. p.344-377

Duhului Sfanţ conduce la respectarea demnităţii tuturor creaturilor în care Dumnezeu e prezent prin Duhul Său. în situaţia prezentă această descoperire nu reprezintă o poezie romantică sau o speculaţie, ci condiţia necesară pentru ca umanitatea să supravieţuiască pe pământul lui Dumnezeu".[243]

Referitor la raţionalitatea cosmosului şi la înţelegerea lumii ca o punte de urcuş a omului către Dumnezeu, în care putem experia întreaga realitate în Sfântul Duh, Moltmann introduce conceptul de *transcendenţă imanentă.* **Experienţa Sfanţului Duh nu este limitată la subiectul uman. „Duhul lui Dumnezeu umple lumea. El cuprinde toate şi ştie orice faptă" (înţel. Lui Solomon 1.7). Experienţa lui Dumnezeu devine posibilă în toată realitatea în Sfântul Duh.**

Experienţa tuturor lucrurilor în Sfântul Duh ne descoperă un Dumnezeu Creator prezent în creaţia Sa şi astfel putem regăsi dimensiunea interioară a existenţei. „Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului" (Ps. 103, 31). „Dacă Dumnezeu ar lua la Sine Duhul Său şi suflarea Sa, toate făpturile ar pieri deodată" (Iov 34, 14-15).

Moltmann precizează: „A face experienţa lui Dumnezeu în toate lucrurile presupune o transcendenţă imanentă a lucrurilor care poate fi descoperită prin inducţie. Ea este infinitul în finit, veşnicia în timp şi nestricăciunea în perisabil. O experienţă exclusiv activă şi violentă nu percepe decât faţa exterioară a lucrului, evidenţiată prin utilitatea lui; nu sesizează nimic din valoarea proprie a lucrului respectiv care este de natură interioară. Dacă observăm transcendenţa imanentă a lucrului noi recunoaşte dreptul lui Dumnezeu asupra propriei Sale creaţii, noi percepem că Dumnezeu in dragostea Lui veşnică este prezent în creaţia Lui".[244]

Cuvântul *ruah* **din ebraică traduce realitatea Duhului lui Dumnezeu. Acest cuvânt are o mulţime de semnificaţii. în Vechiul Testament apare de 380 de ori, iar** *raah Yahweh* **de 27 de ori. La origine cuvântul ebraic desemna o furtună (de exemplu ca aceea care a**

-[4I] Jurgcn Moltmann. ***L Esprit qui donne h vie.*** **fid. Cerf. Pari*. I** *>99. **p. 28**
:[M] Ibidem, p. 61

despărţit marea în două la trecerea israeliţilor). *Ruah* **înseamnă forţa vitală a oamenilor şi animalelor, puterea dătătoare de viaţă a lui Dumnezeu, el arătând o prezenţă divină, prin Duhul lui Dumnezeu făcându-se cerul şi pământul, fiind aduse la viaţă făpturile.**

Creaţia din nimic este corelată cu reînnoirea creaţiei. Verbul *bara* **arată acest lucru. Sensul eshatologic al creaţiei impune o viziune în care se insistă pe înnoirea permanentă a creaţiei, pe o înaintare a lumii către împărăţia cerurilor. Faptul că avem o creaţie din nimic ne dă posibilitatea să vorbim de sensul eshatologic al creaţiei. Religiile panteiste nu au această dimensiune eshatologică, pentru că în aceste concepţii predomină o viziune ciclică asupra lumii. Dar eshatologia nu trebuie înţeleasă ca o anulare totală a materiei, aşa cum credeau gnosticii. După cum spunea şi Moltmann, aşteptarea Apocalipsei nu presupune o** *anihilatio mundi* **ci o** *transformatio mundi.*

Specificul doctrinei cosmologice creştine constă în faptul că teologia creaţiei ne prezintă un Dumnezeu trinitar. un Dumnezeu al comuniunii care creează nu dintr-o necesitate, nu dintr-o plictiseală, ci dintr-o adâncă dragoste. Ori comuniunea existentă la nivelul Sfintei Treimi se cere extinsă şi într-un plan creat. Precum înţelegerea iudaică a lumii ca şi creaţie este marcată prin revelaţia mântuirii în exod, în legământul cu Avraam, Isaac, Iacov şi înţelegerea creştină a lumii este marcată de revelaţia lui Hristos în istoria mântuirii. Acest fel de a înţelege creaţia leagă indisolubil cosmologia de soteriologic şi de antropologie.

Creaţia este inclusă într-un plan al mântuirii şi destinul omului este intrinsec legat de cel al cosmosului. In creştinism destinul integral al creaţiei se fundamentează şi se recapinilează în Hristos. Astfel atât cosmologia cât şi antropologia sunt profund marcate de hristologie. Dar devenirea creaţiei este un demers eclesial iar Biserica cuprinde întreaga creaţie, nu doar umanitatea. Devenirea eclesială a creaţiei ne descoperă sensul eshatologic al creaţiei, o eshatologie mereu prezentă şi mereu încordată într-o tensiune a aşteptării, dar în acelaşi timp a anticipării, a transfigurării.

Doctrina trinitară a creaţiei ni-L descoperă pe Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor al lumii dar şi Sfanţul Duh este implicat în creaţie. Sfanţul Duh are puterea înnoitoare în creaţie. Timpul Duhului Sfânt este un timp al împlinirilor promisiunilor (loel 3, 1). Experienţa Sfanţului Duh ne face să devenim temple ale Duhului Sfănt (I Cor. 6, 13-20).

Moltmann. prin doctrina trinitară despre creaţie insistă asupra rolului Sfanţului Duh în creaţie. Concepţia trinitară consideră creaţia ca „...o ţesătură dinamică formată din procese conexe. Sfântul Duh

distinge şi unifică. Ceea ce este fundamental nu constă în particulele elementare ca în fizica mecanicistă ci în armonia conexiunilor şi mişcărilor care transcend particulele. Dacă Duhul cosmic este Duhul lui Dumnezeu atunci universul nu poate fi considerat închis şi privit în el însuşi, ci deschis spre Dumnezeu".[245]

Şi Moltmann vorbeşte de sabatul creaţiei ca în teologia ortodoxă. Perspectiva sabatică asupra creaţiei ne face să trăim bucuria autentică de a ne asuma integral creaţia Iui Dumnezeu, de a participa la sfinţenia întregii creaţii. Totodată se acordă prioritate contemplaţiei creaţiei faţă de o acţiune imediată asupra ei. Existenţa precede acţiunea. Sensul precede fapta.

Din perspectivă sabatică Moltmann leagă foarte bine istoria şi creaţia, arătând că pentru Israel exodul simbolizează eliberarea exterioară, iar sabatul presupune dobândirea libertăţii lăuntrice. „Exodul este experienţa fundamentală a istoriei sfinte. Sabatul este experienţa fundamentală a creaţiei divine. Nici un exod politic, social şi economic nu aduce adevărata linişte şi libertate în afara sabatului ca odihnă a întregii creaţii în Dumnezeu".[246]

Idem. ***Dieu dans la création.*** **Ed. Cctf. Paris. 1988. p. 171 Ihidcm. p. 365**

3.2. Viziunea filocalică asupra lumii

Atunci când ne dăm silinţa să pătrundem în tainele creaţiei trebuie s-o facem având o motivaţie duhovnicească, să renunţăm Ia obişnuinţa de a ataca cu îndrăzneală orice idee despre Dumnezeu şi despre lume, de a gândi în deşert şi fără evlavie. Buna cuviinţă e imperativă într-o teologie a creaţiei care nu vrea să se reducă la o ştiinţă lumească ce explorează universul doar folosindu-se de raţiunea căzută.

E obligatoriu să renunţăm la orgoliul ce ne face să credem că putem vorbi despre orice şi oricum. O conştiinţă învăluită de smerenie ne ajută să cinstim prin tăcere multe lucruri care sunt mai presus de cunoaşterea noastră analitică şi discursivă. Contemplarea creaţiei cere un apofatism. o experienţă a lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu, în care complexitatea interrelaţionării elementelor din creaţie nu poate fi

abordată de o minte liniară, oricât de pătrunzătoare ar fi raţionamentele noastre.

Raţiunile dumnezeieşti ale lucrurilor, legătura paradoxală a celor contrare din creaţie, care asigură deodată unitatea şi diversitatea lumii, păstrând distincţiile tară separare, nu pot fi sesizate printr-o cunoaştere discursivă chiar dacă aceasta e justificată printr-o legitimitate academică şi o competenţă ştiinţifică. Există ceva lăuntric, ceva interior şi profund în fiecare lucru care nu se lasă smuls prin erudiţia afişată cu aroganţă şi autosuficienţă. Idolatria conceptelor înlănţuite în stufoase demonstraţii ne orbeşte, facându-ne să rămânem exteriori faţă de profunzimea ascunsă a creaţiei.

Sfinţii Părinţi au insistat mereu că apofatismul creaţiei trebuie să fie coordonata majoră a preocupărilor noastre cosmologice. „Căci cine dintre marii înţelepţi, încrezându-se în uneltele raţionale şi bizuindu-se pe dovezile care nu există, va putea, folosindu-se de raţiune, să cunoască, să spună şi să înfăţişeze măreţia lucrurilor? Cine va putea să cunoască raţiunile **sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenţei lor. raţiuni după care este fiecare şi-şi are natura şi a primit forma şi chipul şi compunerea sa şi arc putere şi lucrează şi pătimeşte?...Cine cunoaşte raţiunile lucrurilor aşa cum sunt şi se deosebesc şi au o stabilitate nemişcată după fire (oraatv exouaiv codvnjov mv K<ua ipuoiv) şi o mişcare neschimbătoare între ele, având în mişcare stabilitatea şi în stabilitate mişcarea, lucru atât de uimitor?...încercând să cercetăm raţiunile acestora sau a vreuneia din acestea, rămânem cu desăvârşire neputincioşi şi muţi în explicare, neavând pe ce să ne rezemăm cu siguranţă mintea, afară de puterea dumnezeiască".**[247]

Cosmosul e unitar printr-o împreună stabilitate a raţiunilor contrare. Raţiunile sunt distincte, după fire, dar ele sunt ţinute împreună, formând cosmosul unitar. După fire raţiunile sunt stabile şi distincte dar sunt unite printr-o relaţie dată de modul mişcării lor (Tpo7tot; Kiveaeoţ).

Modernitatea a renunţat la apofatismul contemplării creaţiei, impunând praxisul ca şi criteriu al adevărului. Adevărul este totdeauna un lucru concret. In societăţile pragmatice a gândi, a pune problema unei finalităţi transcendente, a te întreba asupra sensului lucrului tăcut sunt lucrări inutile, reprezintă o pierdere de timp care va afecta

reuşitele şi succesele imediate. Francis Bacon a proclamat că *a şti* **înseamnă** *a putea,* **iar de atunci cunoaşterea va însemna tot mai mult o dominare, o posesie. Omul modern cunoaşte doar posedând, luând în stăpânire realitatea cognoscibilă. A cunoaşte înseamnă azi a domina. Cunoştinţele determină un activism prin care putem cuceri întreaga realitate. Este o perspectivă diferită faţă de viziunea tradiţională. înţelegerea şi cunoaşterea profundă aveau un înţeles contemplativ. Pentru Părinţii Bisericii** *a cunoaşte* **cu adevărat înseamnă** *a contempla* **lumea cu sensurile ei nebănuite, ancorate în Dumnezeu.**

Cunoaşterea înseamnă dragoste, nu dominare. Cunoaşterea contemporană este mult diferită faţă de perspectiva contemplaţiei propăvăduitc dc Părinţii Bisericii. „Astăzi noi cunoaştem cu mâinile. In

Sf. Maxim Mărturisitorul. *Ambigua,* p 204-205; PCî. volumul 90. p 1228

modernitate cunoaşterea considerată obiectivă presupunea înlăturarea tuturor factorilor subiectivi. Astăzi vrem să ştim şi să înţelegem totul. Atunci când avem un lucru credem că-1 cunoaştem, în cele din urmă cunoaşterea transformându-se în dominare .

Acest activism ne produce spaimă faţă de profunzimea din noi înşine. Ne e teamă să ne punem întrebări fundamentale, să găsim motivaţii adânci pentru gândurile şi faptele noastre. Fugind de noi înşine ne înstrăinăm de semnificaţia adâncă a vieţii, crezând că problemele pot fi rezolvate prin economie şi politică. Astăzi trăim o viaţă mediatizată, o viaţă exterioară faţă dc noi înşine, faţă de problemele intrinseci şi concrete ale noastre. Aceasta se reflectă şi în faptul că singurătatea a devenit o tortură pentru omul contemporan.

Iată cum descria, cu pertinenţă. Moltmann această stare a omului contemporan: „Există un refugiu în acţiunea socială şi în practica politică pentru că oamenii nu se suportă pe ei înşişi. Dc aceea ei nu pot rămâne singuri. Singurătatea devine o adevărată tortură. Tăcerea este insuportabilă, izolarea fiind trăită ca o moarte socială. Praxisul social şi angajamentul politic ne vădesc slăbiciunea, ele neputând fi remedii pentru cei ce nu se pot asuma pe ei înşişi. Cel care vrea să-şi umple propriul vid încercând să**-1** ajute pe altul nu-şi va răspândi oare propriul său vid? Numai cel care a obţinut libertatea interioară poate să elibereze şi pe alţii, împărtăşindu-se cu adevărat de suferinţa lor".[249]

Asistăm astăzi la o inversiune a experienţei mistice. Astfel, odinioară monahul se retrăgea în pustie, fugind de lume pentru a afla

Jurgen Moltmann. *Ditru dans creation,* p. 167
Ibidetn. p. 275

Adevărul. Astăzi, omul contemporan plonjează în lume, pentru a *nu* căuta Adevărul. Dacă odinoară ascetul doritor de desăvârşire se lupta cu demonii în pustie pentru a-I face loc lui Hristos în viaţa lui. astăzi ar fi necesar să ne întoarcem către pustiul din noi înşine şi să ne străduim a ne face părtaşi la biruinţa lui Hristos.

Dobândirea libertăţii lăuntrice permite exersarea stării de jertfelnicie care-l responsabilizează pe om nu doar faţă de semenii săi. ci şi faţă de cosmos, omul fiind un adevărat preot al creaţiei. Nu putem reduce sintagma *omul-preot al creaţiei* la o simplă formulă teoretică a cărei repetare să o transforme într-un clişeu îndepărtat de experienţa practică. Preoţia implică în primul rând dobândirea unei stări lăuntrice de jertfa, prin care slujitorul devine o ardere de tot bineplăcută înaintea lui Dumnezeu. In această stare interioară de jertfa curată, dorul de Dumnezeu prinde rădăcini în noi, se ramifică şi se concretizează într-o străduinţă permanentă de a trăi prin Hristos; cum spun Sfinţii Părinţi, de a vedea cu ochii lui Hristos, de a auzi cu urechile lui Hristos, de a gusta cu gura lui Hristos. Această dorinţă nestăvilită de a-L resimţi pe Hristos ca o prezenţă permanentă şi efectivă, care să ne prezinte şi să ne reprezinte în faţa lumii contribuie la ascuţirea conştiinţei profetice ce ne fereşte de monotonia şi formalismul unui ritualism lipsit de fecunditatea Duhului.

Numai dobândind o asemenea stare lăuntrică putem resimţi preoţia omului în raport cu creaţia, menirea lui de a deveni un foc nemistuitor care să ardă din dragoste pentru Dumnezeu şi care, cu o conştiinţă a slujirii jertfelnice, să-şi transfigureze fiecare gest într-un act ritualic care permite aducerea întregii creaţii ca o jertfa bineplăcută lui Dumnezeu. Puterea de a mulţumi lui Dumnezeu, de a contempla creaţia prin ochii lui Hristos ne ajută să unificăm liturghia interioară din inima noastră cu liturghia cosmică.

Există o corespondenţă directă între liturghia nevăzută a inimii, între liturghia văzută a Bisericii şi liturghia cosmică. Numai în măsura în care inima noastră devine altarul pe care jertfim toate gândurile şi sentimentele noastre lui Dumnezeu, ajungând ca mintea să sc odihnească în Dumnezeu, putem participa efectiv la liturghia

dumnezeiască a Bisericii şi mai departe să conştientizăm întreaga creaţie ca o jertfa ce se cere transfigurată prin înduhovnicirea noastră.

Sunt multe texte filocalice care ne mărturisesc despre această legătură, dar mă voi opri la două texte reprezentative. Primul aparţine Sfanţului Efrem Şirul:

„Sunt hirotoniţi preoţi pentru ei înşişi
Şi-şi oferă asceza...
Postul este jertfa lor, privegherea le este rugăciunea.
Penitenţa şi credinţa-altarul,
Meditaţiile lor sunt arderea de tot.
Inima lor curată este arhiereul,
Contemplaţia, preotul slujitor.
Neîncetat buzele lor aduc jertfa:
Rugăciunea însetată de odihnă...".[250] Al doilea text ce evidenţiază relaţia dintre liturghia lăuntrică şi slujirea exterioară este al Sfanţului Grigorie Sinaitul: „Inima eliberată de toate gândurile şi mişcată de Duhul Sfânt însuşi devine templu adevărat, încă înainte de sfârşitul veacurilor. Liturghia este săvârşită acolo pe deplin potrivit Duhului. Cel care nu a ajuns la această stare poate fi, mulţumită altor virtuţi, o bună piatră pentru zidirea acestui templu, dar nu este el însuşi templul Duhului, nici arhiereul său".[251]

O raportare adecvată faţă de creaţie ne face să recunoaştem creaţia ca o cale a înaintării noastre spre Dumnezeu, şi totodată un partener în procesul îndumnezeirii noastre prin har. Apropierea cu cuviinţă faţă de creaţie ne întăreşte într-o viaţă plină de virtuţi, deoarece o contemplare cu evlavie a raţiunilor lucrurilor ne descoperă virtutea pe care o putem câştiga prin lucrul respectiv, iar fiinţa virtuţilor este Hristos.

Cel care se mişcă într-o astfel de viaţă duhovnicească ajunge prin virtuţile dobândite prin lucruri la fiinţa virtuţii, care e Hristos. „Cel ce a fost învăţat să privească cu evlavie raţiunile lucrurilor **poate dezvolta uşor şi în alt chip înţelesul acestor idei. Astfel nu încape îndoială că**

Boris Bobrinskoy, *împărtăşirea Sfântului Duh.* E1MBOR. Bucureşti. 1999. p.354
Ibidcm, p. 3S4

fiinţa virtuţii din fiecare este Cuvântul cel unui al lui Dumnezeu. Căci fiinţa tuturor virtuţilor este însuşi Domnul nostru Isus Hristos...Căci în El viem. ne mişcăm şi suntem. Este în Dumnezeu prin luare aminte cel ce nu-şi corupe raţiunea fiinţei sale, preexistentă în Dumnezeu; se mişcă

în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale bune, preexistentă în dumnezeu, lucrând prin virtuţi, şi vieţuieşte în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale veşnice, preexistentă în Dumnezeu".[252]

Contemplarea ne dă adevărata semnificaţie spirituală a creaţiei. Virtutea dobândită prin contemplare include şi trupul, ea manifestându-se şi în trup, arătând prin aceasta că omul întreg, trup şi suflet este chemat la o viaţă virtuoasă. Dar nu toată virtutea este vizibilă în trup deoarece virtutea este doar o pecete a puterii dumnezeieşti. Prin aceasta vedem importanţa trupului, chemarea lui la un mod superior de viaţă. In suflet există disponibilităţi ale virtuţilor, dar ele ar rămâne necunoscute în manifestare, fără existenţa trupului. Prin prezenţa lor în trup, virtuţile se deschid către comunitate, ele adâncesc dimensiunea de fiinţă deschisă către comuniune a omului.

Trupul devine astfel un mediu de o deplină manifestare a spiritului, o punte de legătură a omului cu creaţia materială prin care trupul nu uzează de lucruri în mod lumesc dominat de lăcomie, ci se lasă condus prin virtuţi într-o viaţă duhovnicească ce rostuieşte lucrurile în conformitate cu raţiunile lor dumnezeieşti.

In această intercondiţionarc dintre virtuţi şi raţiunile lucrurilor prin intermediul trupului sesizăm aceeaşi legătură intrinsecă între om şi cosmos şi sensul lor comun intuit prin contemplaţie: „Cel ce a înţeles prin contemplaţie lucrurile cu dreaptă credinţă, aşa cum sunt, şi prin judecată raţională a definit raţiunea lor în mod chibzuit şi drept şi-şi păstrează judecata neabătută, are în sine concentrată toată virtutea, nemaimişcându-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul. El le-a trecut pe toate cu sârguinţă, nemaitacând nici o pomenire de cele ce sunt şi se zic ale trupului şi lumii, având înăuntru, cuprinsă în raţiune,

Sf. Maxim Mărturisitorul. *Ambigua*, p. 85-86

făptuirea tară luptă, deoarece intelectul şi-a adunat cele mai puternice raţiuni nepasionale, prin care este şi se susţine toată virtutea şi cunoştinţa, ca unele cc sunt puteri ale sufletului raţional, care pentru a exista nu au nevoie nicidecum de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită".[253]

Părintele Stăniloae, în nota de la acest text, evidenţiază relaţia accentuată între Logosul divin, raţiunea umană şi ţesătura de raţiuni

dumnezeieşti plasticizate în lucruri observabile prin contemplaţia dată de practicarea virtuţilor. Această perspectivă adânceşte şi mai mult reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om prin care Logosul se înomeneşte şi omul se îndumnezeieşte. Scrie Părintele Stăniloae: „Raţiunea ca funcţie cognitivă a sufletului uman stă într-o legătură cu ţesătura de raţiuni constitutive ale lucrurilor, având misiunea să le definească şi să le adune în sine în mod conştient, dar şi să dirijeze mişcarea lor şi a subiectului uman asupra lor conform cu natura lor, spre Dumnezeu. Logosul divin creând lumea ca o ţesătură consistentă de raţiuni plasticizate, dar şi ca un chip complex al raţiunilor Sale, a creat implicit şi subiectul lor cognitiv, ca un chip al Său ca subiect. Acesta apare în existenţă după ce lucrurile sunt create; şi, odată cu el. trupul, ca o punte între el şi ele. Apoi prin dirijarea de către raţiunea cognitivă umană a raţiunii constitutive a naturii proprii şi implicit a raţiunilor lucrurilor va actualiza legătura sa cu lucrurile după asemănarea legăturii Logosului cu raţiunile Sale".[254]

De fapt Părintele Stăniloae prezintă în teologia lui o adevărată viziune filocalică asupra lumii. întreaga teologie a Părintelui Stăniloae este marcată de duhul filocalic, înscriindu-se în acelaşi duh al Părinţilor pe care i-a tradus şi în română. O teologie a îndumnezeirii ce pune în centrul ei relaţia nemijlocită dintre Dumnezeu şi creaţie şi apoi posibilitatea transfigurării cosmosului, bineînţeles că va exprima o viziune filocalică asupra lumii. Viziunea filocalică a teologiei Părintelui Stăniloae este exprimată şi prin frumuseţea şi plasticitatea limbajului său, teologia sa fiind o poezie, o doxologie a experienţei apofatice a Dumnezeului Celui viu aflat în dialog cu creaţia Sa.

[m] lbidcm.p. 107

Pr Dumitru Stâninac. nota la textul Sfântului Maxim din *Ambiguu,* p. 107

Viziunea filocalică despre lume, dincolo de cunoaşterea raţionalistă, discursivă a creaţiei şi dincolo de intuirea sensurilor adânci ale raţiunilor divine din creaţie ne arată că experienţa apofatică a lui Dumnezeu, determină o reevaluare a relaţiei cu lumea, contemplată acum dintr-o altă perspectivă. Am putea spune că demersul autentic într-o teologic a creaţiei pleacă nu de la lume către Dumnezeu, ci de la Dumnezeu către lume, în urma experienţei duhovniceşti apofatice. Acest

demers demonstrează primatul experienţei spirituale în teologic, inclusiv în problematica extrem dc complexă a cosmologiei.

Necesitatea nevoinţei ascetice şi a experienţei duhovniceşti, indispensabile pentru a corecta raportarea în abordarea unei teologii a creaţiei, este prezentată de Macicj Bielavski, referitor la viziunea filocalică asupra lumii la Părintele Stăniloae: „Pentru Părintele Stăniloae cunoaşterea raţionalităţii lumii este insuficientă. EI subliniază nevoia purificării ascetice a omului, care are un impact asupra modului dc a înţelege şi a folosi lumea sau de a trăi în ea. Părintele Stăniloae vorbeşte explicit despre un nou ascetism. Cu alte cuvinte, pentru teologul român, viziunea lumii şi a vieţii în ea e indispensabil legată dc purificarea spirituală şi asceza omului. Cea mai caracteristică atitudine teologică a Părintelui Stăniloae c convingerea sa că experienţa mistică sau apofatică nemijlocită a lui Dumnezeu influenţează sau chiar schimbă viziunea şi înţelegerea umană a lumii. El nu-L priveşte pe Dumnezeu doar din punctul de vedere al lumii sau al omului, ci caută să vadă lumea din perspectiva lui Dumnezeu, subliniind importanţa acesteia. Dc aceea, propunerea sa poate fi numită teo-ecologie şi nu o eco-teologie".[255]

Din această perspectivă filocalică Părintele Stăniloac 1-a comentat şi pc Sf. Maxim Mărturisitorul în textele ce evidenţiau o

Maciej Bklivski. ***Părintele Dumitru Slânîlttae-o viziune filocalică despre lume. Ociw.*** **Sibiu. 1998**

concepţie liturgică asupra lumii. Sf. Maxim indică trei mişcări ale sufletului: după minte, după raţiune şi după simţire. Prima e simplă şi cu neputinţă de cuprins. Mişcarea prin raţiune ni-L descoperă pe Dumnezeu ca fiind Cauză a lucrurilor. Simţirea c o mişcare compusă deschisă către cele din afară, adunând raţiunile din lucruri. Simţirea care reţine raţiunile duhovniceşti din lume unificate prin mijlocirea raţiunii, duce la starea simplă a minţii care se odihneşte în Dumnezeu.

In acest traseu duhovnicesc sfinţii, prin îndumnezeirc, exprimă la modul concret reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om şi am putea spune chiar corespondenţa dintre Dumnezeu şi creaţie. Vorbind de cei care au ajuns la această măsură duhovnicească, Sf. Maxim afirmă: „Adunându-se astfel în întregime la Dumnezeu, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtând pe cât este cu putinţă oamenilor, întregul chip (riţv eiKova) al celui ceresc şi atrăgând aşa de mult în ei înfăţişarea

(ttk ELupctotajc) dumnezeiască, pc cât de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu". Intre Dumnezeu şi om există reciprocitate, dar omul este după chipul lui Dumnezeu şi prin practicarea virtuţilor ajunge să dobândească înfăţişarea, asemănarea cu Dumnezeu. *MfajvJm*

Sfântul deşi contemplă lumea în timp, el depăşeşte cadrul temporal, se desfată privind raţiunile duhovniceşti ale lumii, care sunt mai presus de timpul natural accesibil simţurilor noastre. Fără să fie anulat planul natural, acesta este transfigurat. Este important să subliniem faptul că în toată dinamica îndumnezeiţii creaţiei. Sf. Maxim nu exclude, nu anulează universul văzut, ci dimpotrivă virtuţile şi întreaga cunoştinţă duhovnicească sunt plasate într-un plan cosmic. •

ţ

Prin virtuţi, sfanţul pătrunde resorturile adânci şi ultime ale creaţiei fundamentate pe temelia Hristos, contemplând astfel o

Sf. Maxim Mânunsilond. ***Ambigua,*** p. **111; PO.** p. **1113**

natură transfigurată prin viaţa lor duhovnicească. înrădăcinându-se într-o astfel de viaţă, desăvârşită prin virtuţi, sfinţii ajung la o vedere şi o cunoştinţa mai presus de fire, ei nerămânând robiţi dc sensurile inferioare ale lucrurilor, ci arătându-le adevărata lor natură şi ridicându-Ie la sensurile lor iconice ce depăşesc relativitatea timpului în care trăim.

Sf. Maxim îl prezintă din acest punct de vedere pe Melchiscdec ca prototip al sfinţilor ce a depăşit firea naturală, ca o icoană a lui Hristos, care e arhetipul oricărui bine ce se arată în fiecare sfanţ şi în mod copleşitor în Melchisedec-purtător al semnelor lui Hristos. Virtutea exersată prin voinţă şi lucrare îl întăreşte pe sfanţ care nu rămâne la înţelesul utilitarist al lucrurilor, ci se ridică cu mintea prin contemplaţie la cele veşnice, arătând totodată sensurile înalte ale lucrurilor, icoane materializate care trimit la raţiunile lor arhetipale recapitulate în Hristos.

Melchisedec este un prototip al sfinţeniei care prin intuirea adevăratei vocaţii a întregii creaţii rămâne preot în veac, într-o vorbire veşnică cu Dumnezeu. în care el mijloceşte pentru întreaga creaţie.

Astfel ni se descoperă vocaţia omului de a fi preot al creaţiei, ridicându-se cu întregul cosmos la cele mai presus de fire. Nu doar Melchisedec şi sfinţii sunt destinaţi unei asemenea meniri. Fiecare dintre noi are o astfel de chemare. Cel ce trăieşte într-o iubire curată faţă de Hristos va ajunge la o dragoste adevărată faţă de semeni şi creaţie, astfel încât va depăşi barierele impuse de fire.

Nu e normal ca acelora care s-au nevoit mai presus de fire, persistând într-o viaţă dumnezeiască să li se atribuie caracteristici fireşti, ci mai degrabă să se arate darurile dumnezeieşti prin care ci şi-au transfigurat propria fire şi a întregii creaţii. „Nu e drept ca celor a căror voinţă a combătut vitejeşte prin virtuţi legea greu de învins a firii şi a căror mişcare a minţii a zburat prin cunoştinţa în chip neprihănit mai presus de timp şi veac să li se atribuie ca trăsătură însuşirea celor părăsite, ci mai degrabă măreţia celor primite, singurele din care şi în care se cunosc".[257]

Sf. Maxim prezentând înţelesul duhovnicesc al lui Moise insistă asupra modului de contemplare a lumii. Fără să ne separăm de trup trebuie să ne despărţim de pornirile trupeşti care proiectează în lucruri plăceri vinovate, ceea ce în fapt lucrurile nu conţin. Consistenţa lucrurilor rezidă în faptul c& ele sunt porţi spre Hristos, o consistenţă pe care o resimţim în momentul când ne ridicăm mintea de la pământul de jos Ia pământul inteligibil al lui Hristos, moştenit de cei blânzi, aşa cum se precizează la Fericiri.

Moise este „...cel ce ca un păstor priceput conduce ca pe nişte oi - prin vieţuirea pustie de patimi, de materii şi de plăceri, apoi spre muntele cunoştinţei de Dumnezeu, Cel văzut pe înălţimea înţelegerii - gândurile ce înclină încă spre pământ şi caută plăcerea acestuia; cel ce ocupându-se acolo în chip încordat cu contemplaţii adecvate duhovniceşti, după părăsirea relaţiei minţii cu cele sensibile (căci aceasta cred că înseamnă trecerea timpului de patruzeci de ani) se învredniceşte să devină prin înţelegere văzător şi auzitor al focului dumnezeiesc negrăit şi suprafiresc aflător în fiinţa lucrurilor ca într-un tufiş, adică al Cuvântului dumnezeiesc. Care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare şi a petrecut cu noi prin trup".

Taina adâncă a fiinţei lucrurilor este inaccesibilă unei minţi robite de fascinaţia argumentărilor discursive, a demonstraţiilor analitice ce nu pot sesiza viul creaţiei, caracterul iconic al lucrurilor. Lumea este o

Ibidcm. p. 139

icoană ce se cere contemplată, nu explicată prin legi ştiinţifice, iscodită cu o minte însetată de a cuprinde exclusiv raţionalist arderile incandescente ale materiei îndumnezeite. O raţiune, care caută să stăpânească creaţia prin forţa unei minţi neînduhovnicite, generează gânduri moarte închise în limitele propriei neputinţe, intcrpunându-se astfel ca o barieră în faţa unei asumări duhovniceşti a creaţiei, deschise unei vederi nemijlocite a prezenţei lui Dumnezeu în cosmos.

Părintele Stăniloae, într-o notă la textul maximian prezentat anterior, referitor la semnificaţia experienţei mistice a lui Moise

precizează: „Petrecând multă vreme pe înălţimea înţelegerii în contemplaţii duhovniceşti, după părăsirea relaţiei minţii cu cele sensibile, se învredniceşte să devină, prin înţelegere, văzător al focului şi auzitor al Cuvântului dumnezeiesc aflător în fiinţa lucrurilor create (în tufiş), adică al Cuvântului dumnezeiesc care ne grăieşte din lucruri, iar mai pe urmă va străluci din rugul Sfintei Fecioare".[259]

Contemplaţia lumii dată de viziunea liturgică asupra cosmosului conduce la o adevărată doxologie a întregii creaţii faţă de Creatorul ci. „Şi toată tâptura care este în cer şi pe pământ şi sub pământ şi în mare şi toate câte sunt în acestea le-am auzit, zicând: Celui ce şade pe tron şi Mielului fie binecuvântarea şi cinstea şi slava şi puterea în vecii vecilor!" (Apoc. 5, 13).

Sf. Efrem Şirul are numeroase texte ce concretizează viziunea liturgică asupra creaţiei. „Dumnezeu se ocupă de toate creaturile, dându-le măreţia şi frumuseţea lor".[260] Pentru a reda viziunea liturgică asupra lumii e nevoie să ne impropriem limbajul specific doxologiei. mai adecvat pentru a exprima tainele contemplate în creaţia lui Dumnezeu. Sf. Efrem Şirul, unul dintre cei mai mari asceţi a ştiut să adopte limbajul poetic considerându-l cel mai adecvat pentru a transpune frumuseţea creaţiei lui Dumnezeu. Chiar dacă a practicat o asceză severă el n-a respins creaţia, ci dimpotrivă a ştiut s-o laude într-un limbaj extraordinar, favorabil contemplaţiei, în care taina regăseşte poezia.

Ibidcm. p. 139

3.3. Dinamica eclesială a cosmosului

Asumarea tainei în care omul se lasă explicitat de Dumnezeu, şi faptul că universul e exprimat prin om, dă credinciosului sentimenuil paradoxal de înălţare dar şi de simultană micime în comparaţie cu măreţia dumnezeiască. Arhimandritul

Pr. Dumitru Stâniloac. nota la textul maxmiun anterior ""Paul Feghali. ***Us origine* du monde et de l'homme dan* l'ocuvre de St Ephrem,*** **Ed. Cert". Paris. I99K. p 93**

Vasile de la mănăstirea athonită Stavronichita mărturiseşte despre biserică: „Ea adună în sine la un loc toate înăuntru şi în jurul nostru. întrupează şi aduce lângă noi şi în noi, prin cele ce le putem cunoaşte şi atinge, cele nevăzute şi necreate. Transfigurează şi sfinţeşte cele văzute şi neînsemnate. In ea trăim întrepătrunderea necreatului şi a creatului, a raţionalului, a minunii şi a legii, a libertăţii şi a naturii. Cele nevăzute se văd în mod nevăzut. Cele de spus se spun în mod negrăit. Cele de neapropiat, cele de dincolo, se

vi^ i • « **• 261

sălăşluiesc in noi .

Biserica imită lucrarea lui Dumnezeu, unificând prin relaţie pe cei diferiţi (bărbaţi, femei, copii, pe cei deosebiţi după neam. vârstă, profesie) dar păstrând identitatea fiecăruia. Unitatea trăită de membrii Bisericii este dată de Hristos, de un mod de viaţă ce asigură o coerenţă de a gândi, a simţi şi a înfăptui. „Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una " (FA 4, 32). Biserica realizează între credincioşi o unire a acestora cu Hristos, precum

în ea însăşi pe orizontală şi pe aceasta cu el pe verticală. Se realizează o corespondenţă între creaţie şi umanitate, o legătură între istoria omenirii receptată ca o istorie a mântuirii şi destinul cosmosului, iar în plan iconomic unificarea dintre istoria umanităţii şi destinul cosmosului este înfăptuită de Biserică. Aşadar , Biserica este realitatea existenţială prin care atât cosmosul cât şi omul îşi împlinesc sensul eshatologic.

Să vedem mai departe în ce măsură cosmosul îşi împlineşte prin Biserică scopul său eshatologic. Cosmosul ca o realitate ce include atât o parte inteligibilă (puterile spirituale) cât şi o parte sensibilă (lucrurile văzute) rămâne unul şi neîmpărţit, păstrând distincţiile dintre părţi.

*** Arhim Vasile,** ***Elemente a/e trăirii liturgice a mistrului umtăfii in Biserica oruxloxâ**** **aptul *O.* Slânilixic.** ***Lokuju I bisericesc propriu zi*t cerut pe pământ sau centrul liturgic al crtafie*.*** **Mitr. Banatului. 4-6, l9KI.p 61**

Caracterul iconic al concepţiei cosmologice creştine ne permite să credem că întreg cosmosul inteligibil se află într-o reciprocitate desăvârşită cu cel sensibil, relaţionarea dintre cele două părţi făcând posibilă vederea lor reciprocă. (Rom. 1, 20)

Simbolismul eclesial poate fi relaţionat cu cel cosmologic. Biserica este formată din sfanţul altar (ieration) şi naos, precum cosmosul este alcătuit dintr-o parte inteligibilă şi una sensibilă. Dar există o dinamică a vieţii eclesiale care permite actualizarea naosului în ieration. ..Naosul este ieration în potentă, iniţiat şi sfinţit prin ducerea sa până la sfârşitul acţiunii de iniţiere şi sfinţire. Iar icrationul este un naos actualizat, avându-l pe acela ca început al acţiunii de iniţiere şi sfinţire".[262] Cosmosul în devenirea lui poate fi transfigurat până la starea de biserică. Precum dinamica eclesială permite o convertire a naosului în ieration, cosmosul poate să înainteze pe calea lui eshatologică până când întreaga creaţie va fi percepută ca o biserică.

Dar Biserica nu e doar o icoană a cosmosului, ci şi a omului, deoarece istoria e strâns legată de cosmos. De fapt putem vorbi de un simbolism reciproc, deoarece nu numai Biserica este o icoană a omului, ci şi omul este o icoană a Bisericii. La fel este şi în cazul cosmosului). In această perspectivă duhovnicească sesizăm legătura intrinsecă dintre om şi cosmos, reciprocitatea lor şi destinul comun împlinit prin Biserică.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă fără echivoc reciprocitatea dintre om şi cosmos: „Cosmosul întreg, alcătuit din cele văzute şi nevăzute este om; iar omul, constatator din suflet şi trup, este cosmos. Căci cele inteligibile au rostul sufletului, precum sufletul are acelaşi rost ca cele inteligibile. Iar cele sensibile sunt chipul trupului, precum trupul e chipul celor sensibile. Şi precum sufletul se află în trup, aşa şi cosmosul inteligibil, în cel sensibil".[263]

Simbolistica arhitecturală a bisericii ortodoxe relevă prezenţa lui Dumnezeu în cosmos, faptul că El este un Pantocrator. Cupola ca un adevărat chip al cerului ni-L arată pe Hristos Pantocrator, ea fiind un loc scăldat de lumină, dar nu de lumina naturală, ci dc lumina necreată

. Sf Maxim Mărturisitorul, *Mvsiagttgia,* p. 16 m
Ibiilcm. p. 26

a Soarelui dreptăţii. Arhitectura bisericii ortodoxe simbolizează un cosmos ierarhizat, bine structurat în care cele văzute sunt articulate la cele nevăzute, iar Sfânta Liturghie unifică cerul cu pământul.

Simbolistica cerului şi a luminii se face simţită într-un mod copleşitor în arhitectura Sfintei Sofia. Procopie descrie cupola acestei biserici în felul următor: „Uriaşa cupolă rotundă oferă o privire deosebit de frumoasă. Ea e plină de lumină şi s-ar putea spune că spaţiul nu e luminat din afară prin lumina solară, ci are strălucirea din ea însăşi, atâta lumină copleşitoare e revărsată în cuprinsul bisericii. Dumnezeu a devenit interior bisericii. Rugătorul al cărui duh se ridică în înălţimile cereşti, ştie că Dumnezeu nu e departe, ci că are bunăvoirea să se afle în acest loc pentru că El însuşi 1-a ales".

Spre deosebire de arhitectura gotică ce a creat imensele catedrale occidentale în care se simte fiorul de teamă faţă de Dumnezeul Cel Atotputernic, în arhitectura ortodoxă Dumnezeul Atotţiilor este resimţit prin cupola ce simbolizează îmbrăţişarea cerului cu pământul. Dacă într-o catedrală gotică există o ruptură între transcendenţă şi imanenţă, între linia orizontală şi cea verticală, în biserica ortodoxă prin cupolă avem o întrepătrundere a transcendentului cu imanentul. In catedrala gotică Dumnezeu e trăit ca absenţă, efortul omului fiind decisiv, cl trebuind să cucerească cerul - această realitate e simbolizată de ţâşnirea pe verticală a vârfului bisericii, in schimb, în biserica ortodoxă. Dumnezeu e trăit ca prezenţă tainică, fiind cu noi dar şi deasupra noastră, determinând dorul nostru după El, ca o realitate simultan transcendentă şi imanentă creaţiei. Acest lucru este posibil prin energiile necreate, puntea de legătură între creaţie şi Dumnezeu

In felul acesta biserica ortodoxă prin arhitectura ei simbolizează relaţia coerentă dintre om şi cosmos, şi a întregii creaţii cu Dumnezeu. Cupola bisericii ortodoxe sugerează tocmai această relaţie de iubire desăvârşită dintre Dumnezeu şi creaţie, nu înălţimi exterioare şi reci care să-L îndepărteze pe Dumnezeu din creaţia Lui. „Căci Dumnezeu Care ne priveşte şi ne îmbrăţişează din cupolă e deasupra tuturor, dar le

Procopie. despre clădirile lui Justinian. apud Pr D. Stâniloae *Locaşul bisericesc propriu xa. cerul /?e pământ sau centrul liturgic al creaţiei.* Mitropolia Banatului. 4-6. 1981. p. 65

cuprinde pe toate şi se află în toate cu iubire personală. E aproape de toate şi totuşi mai presus de toate. E familiar şi infinit în taina Lui. E taina care ne înconjoară şi ne susţine, nu taina ascunsă de noi. Nu-1 bănuim că este undeva, ci îi simţim îmbrăţişarea aici. E taina văzută şi

simţită, taina care vedem cum ne susţine, nu o taină bănuită. E taina iubită, nu taina temută".[265]

In Biserică credinciosul în stare de jertfa curată închină întreaga creaţie lui Dumnezeu. Acest lucru este simbolizat de darurile euharistice aduse pentru Proscomidie. „Pâinea şi vinul aduse de credincioşi. în succesiunea timpului, pentru a fi prefăcute în trupul şi sângele Domnului, sunt în acelaşi timp toată creaţia, ca dar al lui Dumnezeu, şi in solidaritate cu ea, fiinţa noastră. întoarsă ca darul nostru lui Dumnezeu, unindu-sc împreună cu noi înşine, cu Fiul Cel Unul născut şi întrupat al Tatălui. Toţi devenim astfel, legaţi cu creaţia ce ni s-a dat, fii ai Tatălui, uniţi cu Fiul şi între

Euharistia creştină înţeleasă ca ofrandă a cosmosului care se oferă lui Dumnezeu e prezentată în mai multe texte patristice (de exemplu la Chirii al Ierusalimului. în *Cateheze mistagogice*, PG 33, 1113 B; Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 48, 65-78). „întruparea lui Hristos este actualizată prin celebrarea tainei noii alianţe, care devine centrul vieţii creştine. Hristos recapitulează întreaga creaţie reprezentată prin elementele euharistice, care redau dimensiunea cosmică a mântuirii. în această perspectivă soteriologică Euharistia dobândeşte o dinamică interioară, fiind taina mântuirii în Hristos a întregului cosmos. Hristos oferă cosmosul Tatălui, rccapitulându-1 prin Duhul Sfanţ şi redându-i unitatea pierdută".[267]

Sf. Irineu al Lyonului îşi dezvoltă întreaga teologie având în centrul preocupărilor sale realitatea întrupării lui Hristos. Actul

:" Ibidem, p. 68

Uf **Pr. D. Slâniloac. Riscrica. in sensu! de locas de larga comuniunc in Hristos. Ortodoxia. J, 1982. p. 110 Markos Vida lis. *Louange et récréation tlu cosmos dans la prière eucharistique* . Roma. 1998. p. 206**

întrupării Mântuitorului dă o nouă dimensiune relaţiei dintre Hristos şi creaţie. Sf. Irineu prin realitatea întrupării combate ereziile dochetiştilor, ale valentinienilor, ale ebioniţilor şi marcioniţilor. Poziţia lui echilibrată se vădeşte şi din poziţia Iui faţă de ascetism. In viziunea lui ascetismul nu este unul de exterminare, de anulare a'naturalului ci de a transfigurare a lui. El ia poziţie împotriva exagerărilor encratiţilor. Sf. Irineu le amintea acestora că „...mai întâi ei trebuie să înveţe să fie oameni înainte

268

de a deveni asemenea lui Dumnezeu".

Din această concepţie asupra ascetismului rezultă importanţa pe care Irineu o acordă trupului. Plecând de la necesitatea mântuirii trupului, Sf. Irineu afirmă: „Dacă nu există mântuire pentru trup. atunci Domnul nu ne-a mai răscumpărat prin sângele Său, paharul împărtăşaniei nu mai este o comuniune cu sângele Său şi pâinea pe care noi o frângem nu este o comuniune cu trupul Său...Şi pentru că noi suntem membre ale trupului Său şi suntem hrăniţi prin mijlocirea creaţiei, paharul împărtăşirii provenind din creaţie. El 1-a mărturisit propriul Său sânge, prin care se întăreşte sângele nostru, şi pâinea împărtăşirii, provenind din creaţie, EI a mărturisit-o ca fiind propriul Său trup, prin care se întăresc trupurile

. « 269

noastre.

Găsim în aceste rânduri o interesantă legătură între Hristos, Euharistie şi creaţie. Sf. Irineu este printre primii mari părinţi ai Bisericii care, bazat fiind pe învăţătura evanghelică şi tradiţia apostolică, afirmă nişte idei de mare valoare doctrinară. Acestea vor fi preluate şi dezvoltate de Părinţii Capadocieni şi ulterior de Sf. Maxim Mărturisitorul. Din textul precizat anterior observăm legătura indisolubilă între Hristos-om-creaţie. Hristos recapitulează întreaga creaţie, oferind-o omului, care are menirea s-o întoarcă Iui Dumnezeu într-o stare transfigurată. Sf. Irineu insistă asupra mântuirii trupului tocmai pentru că omul nu se poate mântui secvenţial. Din antropologia Sfântului Irineu reiese clar că omul este om numai în măsura în care

[2M] John Bchr. *Irenaeus and the ascetic ideal.* St. Vladimir'S Thcological Quarterly. nr. 4, 1993. p. 305
W Ircnee dc Lyon, *Contre Ies heresies.* Sources Chrétiennes, Les Editions du Ccrf. Paris. 1969, voi. 5. partea II, p.33

este trup şi suflet, de aceea trupul în mod obligatoriu este inclus în actul mântuirii. Scrie Sf. Irineu: „Căci, prin mâinile Tatălui, adică prin Fiul şi prin Sfântul Duh, este omul, şi nu o parte a omului, care devine chip şi asemănare a lui Dumnezeu. Ori sufletul poate fi o parte a omului, dar nu omul întreg: omul desăvârşit este amestecul şi unirea sufletului care a fost primit de la Duhul Tatălui şi care a fost unit cu trupul, modelat după chipul lui Dumnezeu.** [270]Sf. Irineu face trimiteri la doctrina paulină (1 Cor. **2, 6)** şi (I Cor. **2,** 15), unde Sf. Apostol Pavel se referă la oamenii desăvârşiţi. Sf. Irineu apreciază că denominativul „desăvârşiţi** (I Cor. **2, 6)** care se regăseşte sub cel de „spirituali" (la I

Cor **2.** 15) nu înseamnă că desăvârşirea ţine exclusiv de spirit. El spune: „...spirituali, ei sunt prin o participare a Duhului, nu prin o evacuare şi o suprimare a trupului."[271]

Dar odată cu afirmarea posibilităţii de mântuire a trupului înseamnă că nici creaţia nu este exclusă de la mântuire. Jertfa euharistiei presupune transformarea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos. in această stare de jertfă, omul, care este *preotul creaţiei,* aduce ofrandă lui Dumnezeu („ale Tale dintru ale Tale", spunem la Sfânta Liturghie).

In acest fel omul are o marc responsabilitate faţă de întreaga creaţie. Chipul lui Dumnezeu în om restaurat de Hristos (numit de Sf. Irineu şi noul Adam) implică şi o restaurarea a creaţiei. Omul avea menirea dintru început să transfigureze întreaga creaţie şi impreună să urce spre comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu. O dată cu căderea omului şi alterarea chipului lui Dumnezeu din el, este alterată şi creaţia în ea însăşi, precum şi relaţia omului cu întregul cosmos. Sf. Irineu afirmă categoric posibilitatea restaurării creaţiei, odată cu întruparea noului Adam. Astfel creaţia şi istoria înscriu în ele sensul unei deveniri eclesiale. După cum omul, chip al lui Dumnezeu, trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, creaţia trebuie să devină Biserică şi istoria să fie transfigurată în cshaton. Nu există o separare între creaţie şi

[m] **Ibulcm.** p. **73**
[:"'] **Ibidcm.** p. **75**

Biserică, între istoric şi eshaton. Sf. Irineu deschide astfel perspectiva unei viziuni foarte dinamice asupra lumii conformă cu principiul lui Cusanus: „coincidentia oppositomm" potrivit căreia creaţia tinde să se actualizeze în Biserică şi istoria în cshatologie. Toate acestea se întâmplă în Hristos, prin omul care, plecând de la chipul Iui Dumnezeu, existent în el, va ajunge la asemănarea Sfintei Treimi, sfinţind astfel întreaga creaţie şi aducând-o jertfa curată iui Dumnezeu.

Euharistia ca taină a întregii creaţii ne ajută să înţelegem calitatea de dar al lumii, înţeleasă fiind ca un cosmos luminos. Astfel Euharistia este concomitent taină cosmică şi eshatologică. Este o taină cosmică deoarece lumea e revelată ca o creaţie a lui Dumnezeu şi este eshatologică pentru că exprimă sensul eshatologic al creaţiei: aducerea

ca ofrandă în stare transfigurată a întregului cosmos, astfel încât Dumnezeu să fie totul în toate (I Cor. 15,23).

Atunci când preotul rosteşte „Ale Tale dintru ale Tale...de toate şi pentru toate" se arată caracterul cosmic al tainei euharistice. „Dar în măsura în care este cosmica, taina este şi eshatologică, diriguită şi îndreptată spre împărăţia veacului viitor. Respingând şi ucigând pe Hristos - pe Creatorul, Mântuitorul şi Stăpânul Său-lumea aceasta s-a condamnat pe sine la moarte, căci ea nu arc Viaţă în sine şi a respins Viaţa...Dar bucuria creştinului, esenţa pascală a credinţei lui constă în faptul că veacul viitor - viitor raportat la lumea aceasta - este *deja* descoperit, *deja* dăruit. *deja* în mijlocul nostru. Credinţa noastră descoperă şi dăruieşte realitatea spre care este îndreptată: prezenţa în mijlocul nostru a împărăţiei lui Dumnezeu care vine şi prezenţa luminii neînserate a acestei împărăţii".[272]

3.4. Doxologia creaţiei

Alcxandcr Schmcmann. *Euharistia. Tuina impărâfitri Anastasia, p. 41**

O gravă problemă a teologiei contemporane, mai ales în forma ei academică, o constituie limbajul care îmbracă ideile expuse. Neînţelegerea teologiei ca doxologie, ca expresie şi totodată efort de lămurire a actului de închinare, prin excelenţă doxologie a făcut renunţarea la limbajul doxologie, cultic. considerat anacronic şi perimat, comparativ cu exigenţele cerute de teologia academică. Aproape că s-a ajuns în cercurile specializate să se considere cu emfază un criteriu de apreciere faptul că. problematica teologică (abordată scris sau oral), cu cât este mai indescifrabilă lingvistic sau conceptual pentru publicul larg cu atât se apropie de valoarea recunoscută a cercetărilor făcute cu acrivic ştiinţifică.

O teologie a conceptelor, searbădă şi omorâtoare a duhului a pierdut dimensiunea imnologică a limbajului. O astfel de teologie nu se mai poate bucura de lucrurile simple ale vieţii, a pierdut puterea de a se mira în faţa spectacolului vieţii, nu mai poate trăi uimirea faptului că Dumnezeu e mai presus de firea creată. Ori. pentru teologia adevărată a Sfinţilor Părinţi, esenţială era atitudinea de laudă, dc slavă faţă de Dumnezeu, trăită nuanţat în diversitatea actelor de zi cu zi şi păstrată

permanent înăuntrul lor. în primul rând creştinul este o fiinţă doxologică ce are menirea să-şi transforme inima într-un altar din care să ţâşnească gândurile şi simţirile noastre transfigurate şi închinate, afierosite Domnului. A trăi fară **a** aduce slavă lui Dumnezeu pentru toate şi în tot locul înseamnă **a** vieţui ca un mort. Lipsa doxologiei este o măsură **a** morţii noastre sufleteşti.

Limbajul cultic poate şi trebuie valorificat mai ales într-o teologie **a** creaţiei. Dimensiunea iconică a creaţiei sc cere transpusă într-un limbaj adecvat care să revendice sensul ascuns şi adânc al lucrului, ce nu poate fi surprins decât prin ochiul lăuntric al credinţei. Viziunea simbolică a omului religios despre cosmos nu îi

este străină creştinului adevărat. Prezenţa simbolurilor pretutindeni in lume ne arată că ea e o creaţie a lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură arc numeroase texte care accentuează doxologia întregii creaţii faţă de Dumnezeu. Psalmul 148 este un adevărat imn doxologic:

„Lăudaţi pe Domnul din ceruri, lădaţi-L pe El întru cele înalte

Lăudaţi-L pe El soarele şi luna. lăudaţi-L pe El toate stelele şi lumina.

Lăudaţi-L pe El cerurile cerurilor şi apa cea mai presus de ceruri

Lăudaţi pe Domnul toate cele de pe pământ: focul, grindina, zăpada,gheaţa, viforul, toate îndepliniţi cuvântul Lui.."(Ps. 148. 1,3,4,7,8).

Nu o să prezentăm în continuare alte texte scripturistice care să reliefeze caracterul doxologic al creaţiei, ci o să exemplificăm prin texte liturgice faptul că viziunea liturgică, tllocalică şi euharistică asupra lumii se concretizează într-o măreaţă doxologic a creaţiei adusă Creatorului ei.

Din textele Sfintei Liturghii se poate observa caracterul euharistie al creaţiei şi faptul că Hristos ca Arhiereu Care jertfeşte şi ca Jertfa adusă Tatălui* este invocat ca Domn al întregii creaţii, în anaforaua mare preotul îl invocă pe Dumnezeu ca „„„.Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată taptura cea văzută şi nevăzută. Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti tară de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat../*.[273]

în continuare vom prezenta câteva texte selectate de la slujbele legate de praznicele împărăteşti şi care evidenţiază caracterul doxologic al creaţiei.

Sjturtfucr. KIMIM1R. BucurcţU. 2000. p 226

Praznicul Naşterii Domnului

La utrenia din 20 decembrie: „Fecioara astăzi pe Cuvântul cel mai înainte de veci merge sâ-L nască in peştera in chip de negrăit. Dănţuicştc lumea auzind, slăveşte cu îngerii şi cu păstorii pe Cel cc vine să se arate Prunc tânăr, pe Dumnezeu cel mai inaime de veci". Reţinem din textul grecesc *Hâpctu:* f| oixouumi ■..*Soţaoov* ur;■ f *ayy&A*v ku*\ tu>v roipcvov.[275] Verbele sunt trecute Ia imperativ. Slăvirea lui Dumnezeu nu c ceva facultativ, ci e un act esenţial

Un alt text dc la aceeaşi slujbă: „Munţi >i dealuri» copaci ai pădurii, râuri şi mări şi ţoală suflarea cu veselie săltaţi; acum se apropie mântuirea: Isus din Fecioară vine să Se nască în cetatea Beilcemului*\[276] Textul grecesc este: *Vă* opn oi pouvoi *„MKiprrţrmTV*.
271

La Pavceerniţa din 22 decembrie: „Domn fiind a toate şi Ziditor Dumnezeu, zidirea a unit cu Sine ca un milostiv, sărăcind şi ca un prunc arătându-Sc cu trupul, in ieslea cea stricăcioasă S-a culcat".*[7]* „Domn ştiindu-Tc, cerurile spun slava Ta, Mântuitorule, prin stea chemând acum pe magi cu daruri spre cunoaşterea Ta şi spre dumnezeiasca închinăciune"*[2]"

La utrenia din 23- decembrie: „Cel cc prin cuvânt ai întins cerul intri în peştera animalelor şi Te culci in iesle, Hnstoase, voind, din niilo>tivire, a ne izbăvi pc noi de întinăciuncV 6 *kfoyw* ntfWţf oupavAv..,[2]*[1] Radicalul verbului s-a păstrat şi in limba română: a întinde. Cuvântul grecesc *anKâyyya* care a fo^l tradus în limb;» român;! prin „milostivire" exprimă capacitatea de a reda o facultate lăuntrică.

; Vm-W/v flrrrvAr*. UBMW)« [feojfrfft. MLŞ ***M***

m ***i**mp$*** DM** *P* **2*1**

"INCIŢI *p* »7

„Pământul dănţuieşte înţelegând oarecum, că dumnezeiasca venire din Fecioara, de acum va să răsară din milostivire. Iar cerul vesteşte aceasta cu un glas tainic din depărtare, prin steaua ivită la Răsărit". H *yz* xopeuci .. .6 **oupavoţ** avaKn**.puiTEi.'**

„Tot pământul se veseleşte văzând pogorârea lui Dumnezeu; magii aduc daruri, cerul prin stea se face ascultat; îngerii slăvesc: păstorii petrecând noaptea pe câmp se minunează; ieslea Te primeşte, ca un scaun în chipul focului; bucură-tc. Maică, văzând acestea"." H ye *năoa* fttattWflfl ...oupavoţ *ipdtyvcxai*...ayyeXoi *âoţâţoum*... 7toinrv£<; *Uavpăqovm*... M njep *fîĂf:ovaa.* [85]

La vecernia din 24 decembrie: „Ascultă cerule şi ia aminte pământule, că iată Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu merge să se nască din Fecioara care nu ştie de bărbat, cu bunăvoinţa Celui ce L-a născut fără patimă şi cu împreună lucrarea Sfanţului Duh. Betleeme pregăteşte-te; deschide-ţi poarta Edenule, că Cel ce este de-a pururea Se face ceea ce nu a fost şi Ziditorul a toată făptura. Care dă lumii mare milă. Se naşte".

Akovc. oupave icai *evconqoo r* 8n,...[287] Adresarea se face către un cosmos însufleţit. Verbele prin imperativul bucuriei exprimă acest lucru.

La pavecerniţă: „Munţi, văi împădurite şi vâlcele, toate veseliţă-vă, că Hnstos Se naşte cu trup, înnoind făptura ce se siricase prin vicleana călcare a poruncii". [88]

La utrenie: „Să se bucure tot pământul, că iată, Hristos Sc apropie să Se nască în Betlcem. Marea să se veselească, să salte adunarea proorocilor, văzând plinirea cuvintelor lor. Toţi drepţii să se bucure". [9] *Haipc naoa* yf| .. .GdXaaoa *ev(ppâvOr]zt.*[2>>0]

Botezul Domnului

[x] ***Minciut pe Decembrie*** **p. 334 Mivaiov** TO\> **AcKCiiflptov, p. 436**

[*u] ***Mmeiulpe Decembrie**** **p. 336 Mivaiov tou AricrfiPptOv, p, 438**

*** *Mineiulpe Decembrie,* p. 339 Mivaiov rem Af KCiippiov, p. 442**

[*TM] ***Mineiulpc Decembrie,* p. 352**

**** Ibidcm. p. 354**

^ **Mivuiov** TOU AciaMpPlov* **P 462**

La utrenia din 2 ianuarie: „Pământul' şi cerurile acum să dănţuiască. Binefăcătorul tuturor Se botează în ape, cufundând mulţimea greşelilor noastre cele fară de număr".[291] „Glasul celui ce strigă, s-a auzit în inimile cele pustiite: veseliţi-vâ, a venit Hristos. dăruind tuturor iertare. Sfinţiţi-vă toate: marea şi izvoarele, râurile şi văile, luncile şi toate cele de sub soare". Toată creaţă e chemată la sfinţire: ***áyiáaOnrr.*** Ttáoa r| ***Qăkaoaa*** **7ti**]yaí Kaí **TCOTQIIOÍ** ***Kctí*** **KOIXOSEC KGÚ** váncu **KUÍ** nana r) úij/f**}A**.io^.[29]

„Tot pământul în chip tainic să se bucure acum după proorocie şi munţii să salte. întoarce-ţi curgerile, Iordanule. precum scrie".[294] Maca rj yn ***áya/JAÚryOco..,ko.*** xá ***ópx*** ***rTKiptnrjáuo.*** [95]

„Găteşte-te, râule Iordan; că iată. Hristos Dumnezeu, vine să Se boteze de la loan, ca să sfărâme, cu Dumnezeirea, capetele cele nevăzute ale diavolului în apele tale. Bucură-te pustiul Iordanului, munţilor săltaţi cu veselie, că vine veşnica Viată să cheme pe Adam".[296]

La utrenia din 3 ianuarie: „Dănţuieştc taptură văzând sfânta arătare a lui Dumnezeu: îngeri cântaţi, marc veseleştc-te, iezere şi izvoare săltaţi şi râuri tainic veniţi cu cântări; că Hristos stă de faţă cu binecuvântări luminându-vă pe voi".[297]

„Saltă cu bucurie şi te pregăteşte Iordane, ca să primeşti Apa ce curge spre viaţa cea de veci. Râuri dănţuiţi, văzând acum pe Izvorul desfătării, intrând în apele Iordanului şi uscând revărsările răutăţii".[298]

„Munţi picuraţi dulceaţă de veselie; bateţi acum din palme, în chip tainic, neamuri; pustiul să înflorească. Iordane primeşte la tine;

[m] *Mincwf pe ianuarie.* **fclBMBOR. Bucureşti. 1997. p. 32**
Ibidcm, p. **40**
jjj **Mivmov tov lavovapioy. AaootoXucf| Aiaxovia. Alena. 1991.** p. **50**
" *Mineiul pe Ianuarie,*** p. **41**
" Mi va iov τον **lavtrrapio?.** p. **52**
Mineiul pe Ianuarie, p. **42 ***
Ibuicm. p. **57** [lH]*** Ibidcm.** p. **58**

apropie-te Botezătorule de taină şi slujeşte Mântuitorului.

bueurându-te; popoarelor să cântăm: bine eşti cuvântai Cel ce le-ai arătau Dumnezeul nostru, slavă Ţie",[299]

La utrenia din 4 **ianuarie: „Munţi săltaţi, dealuri încinge|i-vă cu bucurie» cei întinaţi gătiţi-vă spre dumnezeiască curăţire» că Hristos, râul desfătării, vine să Se spele în apele Iordanului'*.[31]***

„Să picure munţii bucurie ţi dealurile să salte veselindu-sc; râurile să bată din palme: că S-a arătat Hristos şi merge să cufunde în râu greşelile oamenilor"/[01]

„Venit-a Hristos la apele Iordanului cerând botez. Cel ce şterge păcatele. Tot pământul să salte, cerurile să se veselească. Bucură-tc Biserică, adunată din păgâni, care te-ai logodit cu împăratul, şi cu credinţă strigă: bine eşti cuvântat Cel ce ai venit să mântuieşti toate",[302]

La vecernia din 5 **ianuarie: „Arălându-Tc in trup Tu, pământul s-a sfinţit, apele s-au binecuvântau cerul s-a luminat, iar neamul omenesc s-a izbăvit de amara tiranie a vrăjmaşului".[303]**

„Pământul s-a sfinţit cu sfântă naşterea Ta. Cuvinte, cerurile cu stelele vestind slava Ta. Iar acum firea apelor se binecuvintează. botezându-Te Tu cu trupul; şi neamul celor pământeşti s-a suit iarăşi la starea cea dintru început".[1<M]

„Să se bucure tot pământul, cerul să se veselească, lumea să salte: izvoarele şi lacurile, adâncurile şi mările împreună să se bucure; că Hristos vine să curăţească pe Adam ţi să-l mântuiască cu dumnezeiescul botez".[305]

La slujba ceasurilor: „Pentru ce-ţi opreşti apele tale. Iordane? Pentru ce-ţi tragi înapoi repejunea şi nu-ţi arăţi mergerea cea după fire? Nu pot suferi, zice el. Focul cel mistuitor; mă spăimântez şi mă înfricoşez de atât de multă smerenie. Că nu m-am obişnuit a spăla pe Cel curat; nu m-am deprins a curaţi pc Cel tară de păcat.

[lH] Ihidem, p. 60 [w]
ibidein. p. 6H [u]
1hidcm,p 75
"*Ibîdtm.p 80

ci numai vasele cele întinate u le curaţi. Ilristos. cel ce se botează intru mine, invaţă să ardetn spinii păcatelor".[306]

La slujba aghiasmei celei mari: „Astăzi firea apelor se sfinţeşte şi se desparte Iordanul şi îşi opreşte curgerea apelor sale. văzând pe Stăpânul botezându-Se . [7]

La aceeaşi slujbă se rosteşte de către preot rugăciuncu ficută de Sofronie. patriarhul Ierusalimului. In această rugăciune întâlnim un pronunţat caracter doxologic ul creaţiei: „Mare eşti Doamne, şi minunate sunt lucrurile Talc, şi nici un cuvânt nu este de ajuns spre slava minunilor Tale. Că Tu. cu voia Ta. pe toate le-ai adus dintru nefiinţă intru fiinţă. Cu puterea Ta |ii laptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea. Tu din patru stihii ai întocmit făptura şi cu patru vremi ai încununat curgerea anului. Pe Tine te laudă soarele. Pe Tine te slăveşte luna. Ţie se supun stelele. Pe Tine te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile, fie slujesc izvoarele. Tu ai întins cerul ca un cort. Tu ai întărit pământul peste ape. Tu ai îngrădit marea cu nisip. Tu ai revărsat aerul spre rAsuflare".[30]*

Dintr-un text din vecernia din 9 ianuarie observăm calitatea de Logos Creator şi Mântuitor al lui Hristos: „Astăzi Făcătorul cerului şi al pământului vine cu trupul la iordan. Stinţit-ai, Mântuitorule, toate apele Iordanului şi firea lor ca un Dumnezeu. Cel ce se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină, pentru noi a binevoit a Se face ca noi. Şi se îmbracă astă/i cu apele Iordanului, nu HI având trebuinţă de acestea spre curăţire, ci lucrându-nc nouă intru Dansul o a doua naştere*'.[30]*

Praznicul Schimbaţii la faţă a Mântuitorului

La utrenia din 5 august: „Străluceşte de jos lumina, cerule, mai mult decât soarele, şi tu, pământule. asculta graiurile lui

*lWfll> HI * Ikkn p 129
w UntaMm. ElBMHOfL Bucvrcţii. IWj JS3

Dumnezeu celui viu, căci Tatăl va mărturisi Fiu pe Cel ce Se schimbă la faţă în Muntele Taborului".[310] ***acnpătpdnri*** icdicoGev cp6ţ oupavov.[311]

„Să se lumineze astăzi cerul mai luminos, că iată Se suie în munte Hristos, de unde va să strălucească cu lumina nemăsurată a slavei Dumnezeirii, razele soarelui întunecându-le, ca un dătător de lumină.[112] ***Ăapxpvv Onti*** ...6 oupavoc; (paiSpoiepov...[313]

„Să se bucure cerul, mai înainte simţind pe Soarele cel neapus, răsărind acum din pământ în Muntele Taborului, vrând să acopere cu dumnezeiască slavă razele soarelui. Şi pământul să dănţuiască luminat, cu cerească razăşi cu lumină strălucind, şi lumină facându-se".[314]

Praznicul învierii Domnului

La utrenia învierii: „Astăzi ai sfinţit ziua a şaptea, pe care o ai binecuvântat întâi cu încetarea lucrărilor; că toate le prefaci şi le înnoieşti, odihnindu-Te, Mântuitorul meu, şi iarăşi zidindu-ne"[315]

„Acum toate s-au umplut de lumină: şi cerul şi pământul şi cele de desubt. Deci să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos, întru Care s-a întărit".[316]- OORTR *OTF

„Cerurile după cuviinţă să se veselească **şi** pământul să se bucure. Şi să prăznuiască toată lumea cea văzută **şi** cea nevăzută; că a înviat Hristos, bucuria cea veşnică".[317] oupavoi uxv ercaţicoţ eiwppaivEoGwaav, yf| 6e âya>**Aiâo6a),** eopracerco 8e tcoapoţ, opaioq re ***ănac,*** **Kai** âopatot;.[318]

•

"J ***Mirteiulpe August,*** HIBMBOR. **Bucureşti. 19H9.** p. 55 [1] Mtvuiov tov Ayioy;toy, -:,v.:M> âiatovia. Alena, **1993.** p. **68**

5,3 Mineiulpe August, p. 58

[J"] Mivniov tov Ayioyţtoy, p. 71 ***Mineiulpe August,*** p. 62

[m] Pentiaistar, EIUMBOR. Bucureşti. **1999.** p. **10**

"Mbidcm. p. **16**

[,r] IbUlcm.p. 16 ■ Ilevm'oţrop, AnoatoÂucn, Aiukovia, **Atena. 1990.** p. 2

■.

III. Sensul eshatologic al istorici

1. Isus Hristos-unificator al cosmosului şi al istoriei 1.1.

Relaţia dintre cosmos şi istoriei

O teologie a creaţiei, în mod obligatoriu, trebuie **să se** bazeze pe Tradiţia în duhul căreia a fost scrisă Sfânta Scriptură. **în** tradiţia biblică a Vechiului şi Noului Testament, experienţa lumii ca şi creaţie este determinată prin credinţa în revelaţia unui Dumnezeu Creator în istoria lui Israel. Alianţa dintre Dumnezeu şi Avraam ne

arată o experienţă personală dar in acelaşi timp stă şi la baza alegerii unui popor în care se va manifesta cu profunzime această conştiinţă mesianică.

în lumina acestei experienţe a unei izbăviri aşteptate, în exodul către pământul promis. Israel va trăi şi va înţelege lumea ca o creaţie a lui Dumnezeu. Experienţa istorică, precum şi cea personală a evreilor le vor impune acestora conştiinţa istorică că Dumnezeul lui Israel este Creatorul întregii lumi, că este unicul Dumnezeu, total diferit de dumnezeii idoli ai celorlalte popoare. Astfel, între istoria mântuirii şi experienţa lumii ca şi creaţie există o dublă relaţionare: experienţa lumii ca şi creaţie ne arată că Dumnezeul care a făcut alianţa cu Israel este unicul Domn şi Creator al lumii, iar pe de altă parte tot universul, toţi oamenii, întreaga creaţie intră în lumina mântuirii.

Astfel, creaţia devine un cadru general şi universal al experienţei personale şi istorice trăite în vederea mântuirii. Nu doar istoria este relaţionată cu cosmosul, ci mai mult, aceste realităţi sunt asumate şi trăite într-o perspectivă eshatologică, pentru că mântuirea depăşeşte limitele naturale ale unei creaţii şi istorii care nu-şi sunt autosuficiente şi nu-şi găsesc împlinirea decât într-un Dumnezeu transcendent.

Dumnezeu, de conducere a lumii fizice şi istorice spre ţinta care a fost creată".[319]

Intre revelaţia naturală şi cea supranaturală există o strânsă legătură, cea naturală având-o ca temei pe cea supranaturală. „...Natural şi supranatural constituie o realitate unificată din care nu absentează absolut niciodată energia divină. Dacă ar absenta, ar înceta să existe în primul rând «a fi-ul» tuturor creaturilor".[320] Revelaţia supranaturală şi cea naturală nu trebuie să fie autonomizate. într-o cunoaştere autentică, experiată şi însoţită dc credinţă, ni se descoperă Dumnezeu transcendent în fiinţa Sa şi prezent în imanenţă prin energiile Sale, lumea creată neputân-du-se susţine de la sine şi aflându-se mereu în legătură cu Dumnezeu.

Mărturisirea neotestamentară aduce o cunoaştere mesianică a lumii prin propovăduirea învierii şi a experienţei în Duhul Sfânt, fiind posibilă, astfel, o recreere a lumii şi o înnoire a creaţiei. In

acest fel hristologia şi pnevmatologia poartă amprentele eshatolo-giei. Dimensiunea eshatologică a creaţiei c exprimată prin cuvintele *egeiren, zopoioun, kalein.* In acest sens pot fi înţelese versetele de la Rom. 8, 11; 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 4, 14, 2 Cor. 4, 6; Efes. 1, 19. Doctrina pnevmatologică a creaţiei permite relaţiona-rea cosmosului cu istoria.

Pentru a percepe sensul creaţiei în dimensiunea ei cosmică şi istorică e nevoie să ne formulăm raportarea faţă de Dumnezeu. Monoteismul strict, conform căruia se insistă asupra unităţii şi subiectivităţii lui Dumnezeu, a favorizat o viziune în care Dumnezeu este subiect pur, iar lumea este un obiect. Această subiectivizare extremă a Iui Dumnezeu, insistându-se asupra naturii Lui unice, în paralel cu o obiectivizare tot mai rigidă a creaţiei a favorizat secularizarea lumii.

Gândirea modernă, reprezentată prin metodologia ei de obiectivizare, analiză şi particularizare a fenomeqului studiat, a dus la înţelegerea restrictivă şi unilaterală a creaţiei. Hiperspecializarea

[m] **Pr. Dutniiru Slâniloac.** ***Teologia dogmatica orttxloxâ,*** **volumul I. EIBMBOR. Bucureşti. 1996. p. 1 1 N, Maisoukas.** ***Introducere in gnoseologia ortodoxă.*** **Ed. Bizantină. Bucureşti. 1997. p. 164**

determinat înţelegerea creştinismului în primul rând ca un mod de a fi. Acest mod de a fi concretizat în gesturi, cuvinte şi atitudini, exersat cotidian va impune o perspectivă eminamente personalistă în teologia răsăriteană. în această perspectivă experienţa este decisivă pentru accederea la adevăr. Metafizica occidentală este una a esenţei, aceasta favorizând o înţelegere a creştinismului bazată pe concepte elaborate prin teorii analitice şi raţionaliste.

In Răsărit, nu doar persoana era înţeleasă ca o manifestare, ci şi cosmosul. Universul exprima în primul rând un mod de fiinţare şi nu o realitate inertă. Plecând chiar de Ia sensul etimologic al cuvântului **κοσт^о<**; (armonie, frumuseţe) observăm că acest cuvânt desemnează *modul* în care este realitatea naturală, un *cum* şi nu un *ce* al creaţiei. Chiar înainte de creştinism, filosofia presocratică a folosit cuvântul **κοο^κκ**; pentru a ilustra modul în care există lumea, armonia şi ordinea ei. Astfel Pitagora a fost cel care a folosit acest

cuvânt pentru prima dată. înţelegând prin el totalitatea lucrurilor, aranjate înlr-un mod armonios. Thales înţelege prin cosmos cea mai frumoasă realitate, fiind creaţia lui Dumnezeu. Anaxagora defineşte cosmosul ca o unitate indivizibilă şi organizată. Mai ales la Anaximandru observăm că viziunea cosmologică este corelată cu structura organizatorică a cetăţii ce însumează relaţiile interumane. Organizarea şi armonia cosmosului lui Anaximandru nu este una mecanică, statică şi rigidă ci una dinamică cu numeroase analogii în modul de organizare a relaţiilor umane din polis-ul grecesc.

Platon sintetizează aceste concepţii ale presocraticilor, în dialogul *Timaios.* El subliniază caracterul de ordine şi frumuseţe al cosmosului şi capacitatea lui dc a fi o realitate însufleţită. El afirmă: „Spun, aşadar înţelepţii: ...comuniunea şi prietenia şi buna rânduială (Koa|iiorn,Ta) şi cumpătarea şi dreptatea ţin laolaltă unite şi cerul şi pământul, şi pe zei şi pe oameni, şi dc aceea ei numesc acest tot **Koo|iO**(;...şi nu dezordine, haos şi nici libertatea neînfrânată dc dreapta măsură. Cosmosul primind astfel în sine vieţuitoarele muritoare şi nemuritoare şi devenind el însuşi în

Astfel, putem depăşi consecinţele nefaste datorate unei concepţii tehniciste conform căreia lumea este doar un obiect inert destinat exploatării. „In cadrul civilizaţiei tehnologice contemporane dar şi al *consumării* universului, care se impune maselor prin spălarea sistematică a creierelor şi prin supunerea totală a vieţii omului idealului bunăstării individuale impersonale, în cadrul acestei civilizaţii, concepţia teologică ortodoxă despre lume nu reprezintă doar o teorie naturală mai adevărată sau mai bună pur şi simplu, ci întruparea *unui mod de existentă* aflat la antipodul civilizaţiei de consum. Cosmologia ortodoxă este o luptă morală a vieţii ce are drept scop să facă cunoscută prin actul *ascezei,* dimensiunea personală a lumii şi a unicităţii personale ale omului. în cadrul civilizaţiei occidentale ar putea constitui cel mai radical program de schimbare socială, politică şi culturală. Numai câ acest program nu se obiectivizează în dimensiunile unei strategii impersonale. Rămâne întotdeauna ca eventualitate a descoperirii personale, adică a *căinţei* ca şi conţinutul mesajului predicat de Biserică şi ca act al cultului ortodox. Utopiei mesianice a *fericirii* de consum, care îl alienează pe om, tacându-l să devină o unitate impersonală, reglată in funcţie de necesităţile structurilor

Ibidem, p. 102

mecaniciste ale sistemului social. Biserica îi opune unicitatea personală a omului, aşa cum se realizează ea in faptul ascezei, adică al relaţiei personale cu lumea".

Cosmologia teonomă evidenţiază unitatea dintre cosmos şi istorie prezentă în concepţia creştină. Noul Testament, la confluenţa dintre două mentalităţi marcante, cea ebraică şi cea elenă, - le depăşeşte pe amândouă. Evreii aveau un profund spirit al istoriei, pe când grecii, preocupaţi mai mult de natura ontică a lumii, au ajuns să înţeleagă universul ca un cosmos caracterizat prin armonie şi frumuseţe. Istoria era o realitate secundară pentru greci, justificată doar din perspectiva unităţii ontologice ce trebuia înfăptuită între istorie şi materie. Dacă evreii puneau accentul pe istorie, iar grecii pc cosmos, creştinismul unificând istoria cu cosmosul, având o viziune unitară şi integratoare, ce depăşeşte unilateralismul specific celor două mentalităţi reprezentative ale lumii antice.

Zizioulas formulează caracterul hristologic al Adevărului prin următoarea întrebare: „Cum putem noi susţine în acelaşi timp natura istorică a Adevărului şi prezenţa Adevărului ultim *hic et nune?* Cu alte cuvinte, cum poate ti considerat simultan Adevărul sub unghiul semnificaţiei permanente a fiinţei (preocupare a grecilor), sub cel al cursului ultim al istoriei (preocupare a evreilor), şi sub cel al lui Hristos istoric (pretenţie a creştinilor) - şi toate acestea păstrând alteritatea fiinţei lui Dumnezeu în raport u creaţia?"[325] Pentru a răspunde acestei întrebări, Zizioulas recurge la noţiunea de comuniune, considerată de el cheia pentru adevăratele răspunsuri aflată la îndemâna Părinţilor greci.

Primii Părinţi şi scriitori creştini (Sf. Iustin Martirul, Clement al Alexandriei. Origen) au dezvoltat o teologie a Logosului prin care au încercat să evidenţieze un substrat ontologic al lumii create. Dar. mai ales Origen, prin importanţa pe care a acordat-o fiinţei acestei lumi a ajuns să-L facă dependent pe Dumnezeu de lume. spunând că puterea veşnică a lui Dumnezeu este desăvârşită numai dacă are un obiect asupra căruia să se exercite. In acest fel lumea este o realitate veşnică, ontologia lumii interferând cu ontologia divină. Apoi, Sf. Atanasie a făcut distincţie între fiinţa creată a lumii şi fiinţa lui Dumnezeu care rămâne transcendentă creaţiei. Lumea nu are acelaşi substrat ontic cu Dumnezeu, ea este expresia voinţei lui Dumnezeu. Dar considerând creaţia ca un rezultat al voinţei dumnezeieşti nu se mai preciza clar care este structura ontologică a lumii. Sf. Atanasie

a făcut doar distincţia între fiinţa lui Dumnezeu şi voinţa Lui, dar fară să lămurească care este elementul ontologic constitutiv lumii.

Sf. Maxim Mărturisitorul este cel care a reuşit să realizeze prin teologia lui o sinteză hristologică în care să recupereze atât concepţia Logosului, cât şi să valorifice teologia creaţiei ce

™ loanoîs Zizioulas. *Fiinţa cclesialâ.* fcd. Bminlini, Bucureşti. 19%. p. 68

sublinia importanţa voinţei dumnezeieşti. Sf. Maxim îl prezintă pe Hristos ca Logos ce adună în Sine toţi logoii creaţiei, dar lucrurile create nu sunt cunoscute de Dumnezeu după natura lor ci ca expresii ale voinţei Sale iubitoare. Astfel voinţa şi dragostea lui Dumnezeu conduc la cunoaşterea lui Hristos ca Logos întrupat, întruparea nu mai e prezentată din perspectiva căderii, a vechiului Adam. ci din perspectiva lui Hristos, a lui Adam cel nou, ce reînnoieşte întreaga creaţie. întruparea nu mai e văzută ca un act juridic prin care umanitatea trebuie răscumpărată prin satisfacţia adusă unui Tată lezat în majestatea Sa, ci ca un act de rezonanţă cosmică ce unifică istoria cu cosmosul, realizându-se prin Hristos unirea necreatului cu creatul.

Creaţia întreagă ni-L arată pe Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind Creatorul şi Proniatorul lumii. Atunci există o conformitate a Întrupării cu creaţia. Întruparea a marcat decisiv istoria umanităţii, desemnând actul istoric al intersecţiei concrete între creat şi neercat, între timp şi veşnicie. Dar Întruparea arată sălăşluirea lui Dumnezeu în trup omenesc.

Dacă există o conformitate a cosmosului cu Hristos, atunci e foarte posibilă întruparea Dumnezeului în trup omenesc; cu alte cuvinte putem vorbi de o convergenţă a destinului cosmosului şi a sensului istoriei umanităţii. Prin respingerea posibilităţii întrupării refuzăm tocmai corespondenţa între univers şi trupul omenesc. „Căci dacă ar fi întru totul neraţional să fie El în trup. ar fi neraţional să fie sălăşluit şi în lumea ca întreg şi să lumineze şi să mişte toate, cu purtarea Lui de grijă. Căci întreaga lume este un corp. iar de e cuvenit să fie El sălăşluit în lume şi să fie cunoscut aflându-Se în lume ca întreg, se cuvine să Se arate şi în trupul omenesc, şi acesta să fie luminat şi mişcat de El. Căci neamul omenesc este şi el o parte a totului, şi, dacă e necuvenit ca partea să

Ibidem, p. 102

fie organ al Lui spre cunoaşterea dumnezeirii, ar fi atotnecuvenit să fie cunoscut din lumea ca întreg".

Sf, Aliuiasic cel Marc, *Despre Intru/mrea Logosului p. 136**

Chiar dacă doar Fiul Iui Dumnezeu îşi asumă firea umană, nu înseamnă că Stanţa Treime se lipseşte de o legătură concretă cu creaţia. Prin faptul că Hristos este tară de început. El nefiind făcut, prin întrupare se uneşte cu creatul, dând astfel posibilitatea unei comuniuni de maximă intensitate între Sfânta Treime şi creaţie. Legătura indestructibilă între Tatăl şi Fiul din cadrul comuniunii intratrinitare sc regăseşte şi la nivelul creaţiei.

Dar şi relaţia interioară şi învăluitoare a Sfanţului Duh cu Tatăl şi cu Fiul transpare la nivelul creaţiei. O dată cu întruparea e posibil ca Sfântul Duh să fie prezent în chip vădit în lume, creaţia întreagă având potenţialitatea de a se lăsa întrepătrunsă de Sfântul Duh. fiind astfel destinată transfigurării. Prin întrupare Dumnezeu intră în istorie dar recapitulând toate raţiunile lumii. în acest fel cosmosul nu mai poate fi disociat de istoric.

Astfel prin întemeierea Bisericii ca o nouă realitate existenţială în care Sfanţul Duh se manifestă în mod plenar, cosmosul şi istoria se înscriu într-un acelaşi sens al devenirii, ambele fiind incluse în Biserică. în această perspectivă avem şansa de a recupera dimensiunea cosmologică, atotintegratoare a eclesiologiei, diminuată în viziunile unilaterale ale scolasticii care reduceau eclesiologia doar la aspecte ce ţin doar de istoria umanităţii, cosmosul fiind plasat undeva în afara Bisericii. „Biserica devine noua creaţie destinată să cuprindă întreaga ordine creată. Hristos fiind capul Bisericii, EI este deopotrivă capul noii umanităţi şi a noului cosmos, noua recapitulare a tuturor în Hristos devenind acum posibilă".[327]

întruparea este un eveniment al comuniunii care dă o viziune dinamică asupra istoriei relaţionate indisolubil cu cosmosul. în felul acesta Hristos nu mai e nici adevărul din nemişcarea platonică, dar este eliberat şi de necesitatea aristotelică ce conferea fiinţei o mişcare inerentă. Istoria nu mai este blamată (ca în platonism), dar nici absolutizată ca în aristotelism, unde scopul

Christos Voulgaris. *The Holv Trinity in Creation ami Incarnation.* The Greek Orthodox Theological Review, 3-4. 1997. p. 253

cosmică a păcatului uman face imposibil ca făptura umană să repare de una singură stricăciunea căderii. Acest lucru îl poate realiza numai întruparea Cuvântului Creator sau Logosul, care prin îmbrăţişarea firii umane şi a vieţii omeneşti până la moarte, poate vindeca creaţia stricată şi să-I refacă unitatea"."[29]

Sf. Maxim reuşeşte pentru prima dată în istoria teologiei şi gândirii umane un adevărat miracol şi anume să unească începutul şi sfârşitul fiinţei create, fară a se închide într-un cerc, ci rămânând deschis eshatologicului. Zizioulas precizează în acest sens: „Este, poate, pentru prima dată în istoria filosofiei în ansamblul său când a putut fi exprimat un asemenea lucru, fiindcă nu mai există alt caz. după câte ştim, în care limbajul filosofic să fi reuşit să unească începutul şi sfârşitul fiinţei fară a se închide într-un cerc vicios. Ceea ce Sfanţul Maxim a reuşit nu este nimic altceva decât miracolul de a face compatibile cercul şi linia dreaptă. Maniera în care a reuşit, anume fericita relaţie dintre ontologie şi dragoste şi elaborarea unei ontologii a iubirii in noţiunea de *ekstasis,* poate avea o imensă valoare atât în teologia, cât şi în filosofia contemporană".

Datorită faptului că întreg cosmosul este structurat prin raţiunile lui Hristos, indiferent de cataclismele naturale cu care se va confrunta în istoria lui, există un sens ultim al istoriei şi al cosmosului. Din perspectivă creştină nu se poate crede că lumea adevărată este cea analizabilă prin simţuri, supusă dezintegrării şi degradărilor de tot felul. Există ceva mai presus de aceste schimbări şi acest plus este dat de arhetipul întregii creaţii, Hristos, Logosul Creator şi Mântuitor al întregii lumi.

Chiar atunci când suntem tentaţi de fascinanta lume ce se desfăşoară sub privirile noastre, va trebui să ţintim, prin experienţă duhovnicească, spre contemplarea raţiunilor dumnezeieşti din lucruri. „Există o faţă reală a lucrurilor ascunsă vederii noastre, pe care o întrezărim arareori şi care este îndreptată spre Dumnezeu? Dacă lucrurile stau aşa, această ultimă faţă a lucrurilor nu poate fi

" Andrew Louih. Sfanţul Maxim, monah şi mărturisitor: actualitatea lui.RT. nr. 4. 1097.136 *m l*. Zizioulas. op. cit. .p. 103

Numai o recapitulare a întregii istorii în liristos poate da un sens adecvat dinamicii istorici. Dar dinamica istoriei e dată tocmai de împletirea ei cu cshatologicul, de faptul că sensul ei este

supraistoric. Toate veacurile sunt purtate de Hristos, care a coborât la ele. Hristos conduce istoria de sus, dar şi din mijlocul ei. ducând întreaga fire creată spre îndumnezeire.

Sf. Maxim Mărturisitorul observă că eshatologia nu ţine atât de un sfârşit al lumii, ci ea c prezentă deja în viaţa actuală, este fermentul viu care dospeşte în aluatul istoriei. „Eshatologia nu trebuie definită ca sfârşitul existenţei umane şi nici nu trebuie împinsă la limite pentru a prezenta evenimentele care sunt legate de Parusie: învierea morţilor. Judecata, Raiul şi Iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine existenţială, Ia o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric dorinţa ultimă şi intimă a speranţei creştine care se realizează prin rugăciune şi viaţă înduhovnicită...împărăţia eshatologică nu este rezultatul unui proces istoric...Duhul lui Dumnezeu introduce şi reţine împărăţia în istoric, transformând istoricitatea liniară (cronologică, specifică existenţei temporale umane) în veritabilă prezenţă eshatologică (veşnică)".[366]

Ghcorglic Anjjhclcscu. ***Sensul eshalologic al timpului in scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul,*** **MO, 1-2, 1995. p. 69**

2. Fshaton şi istorie

2.1. Istoria-rcalitate deschisă eshatologiei

Creştinismul nu a înţeles istoria ca o realitate autonomă, văzută în sine şi redusă doar la orizontala existenţei. Deşi trăieşte în istoric, creştinul arc conştiinţa că identitatea lui este dată de apartenenţa la împărăţia lui Dumnezeu. O asemenea perspectivă permite întrepătrunderea eshatonului cu istoria. Actualizarea eshatologiei în istorie devine posibilă în momentul în care opţiunea omului pentru împărăţia lui Dumnezeu este foarte clară, aceasta implicând o angajare totală în asaltul asupra împărăţiei dumnezeieşti.

Substratul profund al fenomenologiei istorice constă tocmai în dorinţa omului, implicită sau manifestă, de a dobândi raiul. Tensiunea cshatologică, autentic creştină datorată aspiraţiei profunde şi sincere de a deveni fii ai împărăţiei lui Dumnezeu a fost adesea distorsionată. S-a încercat instaurarea raiului pe pământ şi pentru aceasta s-a recurs la torturi, mutilări, crime sufleteşti şi trupeşti. Astfel istoria nu poate fi considerată ca un cadru neutru în care se derulează o sumă de evenimente.

Istoria poartă amprenta confruntării dintre forţele răului şi ale binelui. „întreaga istorie, într-un fel, e această luptă: lupta între feluritele chipuri de tăgăduire a realităţii, a creaţiei şi afirmarea substanţială a existenţei, a lumi prin Hristos. Aceasta e toată Istoria, şi aceasta e orice istorie".[367]

într-o asemenea perspectivă fiecare act de-al nostru reclamă apartenenţa lui fie la o opţiune a Adevărului, fie la una a neantului. Nu există cale de mijloc. Perspectiva eshatologică asupra istoriei

Alexandru Mironcscu. *Kairos.* Ed. Anastasia. Bucureşti, p. 111

care face posibilă interferenţa veşniciei cu timpul determină o tranşantă în deciziile noastre, în modul nostru cotidian de a fi.

Viziunea eshatologică asupra istoriei ne impune o profunzime în viaţa noastră, o decizie tranşantă care să se reflecte categoric în opţiunea noastră pentru un mod de a fi. Alexandru Mironescu mărturiseşte: „Ceea ce cred cu putere e că va veni momentul când mai fiecare om se va întâlni cu problema vieţii lui şi va fi aproape obligat, de gravitatea situaţiilor, să ia o atitudine fermă, să opteze între o anarhie dezastruoasă, împănată de minciuni, de un soi de negaţie care împinge spre neant, şi calea Adevărului, a ordinii. Evident, asta nu înseamnă că istoria şi omul vor înceta să fie în echivoc şi în ambivalenţă, dar tot mai mulţi vor dobândi conştiinţa că opţiunea nu mai e o glumă, nici o gargariseală intelectuală, ci aproape o problemă de viaţă şi de moarte".[368]

Răscumpărarea timpului şi transfigurarea lui în eternitate ne dă şansa de a trăi eshatologic în istorie. Împărăţia lui Dumnezeu nu e un vis, o utopie, ci poate deveni prezenţă efectivă şi pregustată în realitatea imediată în care trăim. Scopul final al creaţiei care constă în transfigurarea ei desăvârşită, în unificarea tuturor în Hristos, poate fi astfel perceput încă în viaţa de aici, dar într-o tensiune eshatologică care ne plasează mereu într-o aspiraţie profundă către devenirea întru împărăţia dumnezeiească.

Astfel, scopul final al creaţiei, care ni-L descoperă pe Hristos ca Omega, vizează recapitularea întregului cosmos. „Recapitularea creaţiei ţine de scopul final al lui Dumnezeu. Adevăratele valori ale lumii vor fi conservate de Dumnezeu în eternitate. Prin dragostea dumnezeiască se va împlini scopul final al lumii, o aceeaşi dragoste care a motivat apariţia întregii creaţii".[369]

Teologia ortodoxă insistă asupra unei relaţii echilibrate între eshaton şi istorie. In viziunea ortodoxă sunt depăşite concepţiile unilaterale şi extreme. Nu avem nici o identificare a eshatonului cu

Ibidem, p. 114
Keith Ward. *Divine Action,* Collins Religions Publishing, Londra. 1990. p. 23

istoria (panteism), dar nici o separare a celor două realităţi (deism). Concepţia ortodoxă afirmă întrepătrunderea eshatonului cu istoria, ceea ce ne fereşte atât de o sacralizare excesivă a lumii imediate, cât şi de o secularizare a ci.

Occidentul, sub influenţa unei gândiri exclusive a pierdut caracterul sintetic al raportului dintre eshatologie şi istorie, ajungându-se fie Ia o identificare a lor, fie la o separare a celor două realităţi. Eshatologia istorică, ce insistă asupra unei transformări istorice preponderent exterioare, proclamă crearea paradisului terestru. Fericirea desăvârşită, *hic et nune,* este dezideratul maxim al unei umanităţi descentralizate din relaţia firească cu Dumnezeu. Există o sumă de reprezentanţi ai acestei eshatologii istoricizate, secularizate.

Dar la polul opus există şi apologeţi ai separării eshatologicului de istorie, a religiosului de realitatea seculară. Karl Lowith, discipolul lui Heidegger, publică lucrarea *Istoria lumii şi evenimentul mântuirii.* Pentru el atât Joachim de Fiore cât şi Lessing, Novalis, Schelling, Hegel şi mulţi alţii cad în eroarea de a căuta în istorie adevăruri mai presus de istorie. Filosoful german spune că adevărata credinţă şi istoria nu pot fi unite într-un plan al imediatului.

Se insistă asupra distanţei ireconciliabile dintre judecata lui Dumnezeu şi judecata omenească. „Este infinit mai multă răbdare, indulgenţă şi milă în judecata divină decât în decretele istoriei moderne. într-adevăr, atunci când nu mai credem în dreptatea divină, voinţa de dreptate omenească devine un fapt absolut. Absolutul; sarcina noastră este de a realiza paradisul pe acest pământ; cetatea fraternităţii trebuie să fie realizată fără întârziere. Nu mai e nici un minut de pierdut, astăzi trebuie să facem judecata".[370] ;

In continuare vom prezenta schematic câteva momente semnificative din istoria Occidentului care au contribuit Ia autonomizarea istoriei. In secolul V au fost doi oameni care prin

[Tu] Jcan Claude fcslin. *Dumnezeu ji puiereo,* fcd Anasta-sia. Bucureşti. 2001. p 352

lucrările lor vor influenţa mentalitatea ulterioară a Occidentului. Primul e Fericitul Augustin, iar al doilea Martianus Capella, jurist şi proconsul. Amândoi au trăit o perioadă Ia Cartagina. Ce însemna Cartagina din acea vreme pentru Imperiul Roman? Mai bine de un

secol Cartagina a reprezentat pentru Roma principala sursă de aprovizionare în ulei şi în cereale. Aflat Ia confluenţa unor medii prielnice pentru agricultură şi ferit dc obscure certuri politice, oraşul din Africa de Nord se va dezvolta tot mai mult, locuitorii de aici devenind unii dintre cei mai bogaţi cetăţeni ai Imperiului.

O dată cu căderea Romei în 410 în mâinile lui Alaric Gothul şi distrugerea întregii administraţii care a susţinut civilizaţia romană, s-a ajuns la apariţia unei anarhii în viaţa Imperiului. In faţa unei asemenea situaţii, pentru salvarea lumii romane s-au propus două soluţii. Mai întâi, Fericitul Augustin sub influenţa dualismului platonician va scrie lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu* în care va opune cetatea cerească celei pământeşti, Biserica cu statul. Dacă Roma a căzut era pentru că Biserica creştină a fost aservită autorităţii seculare. Tocmai în momentul când lucrarea era spre final, vandalii au trecut Gibraltarul cu intenţia de a cuceri Cartagina. Fericitul Augustin propunea o salvare spirituală, în afara lumii: retragerea în mănăstiri, deoarece lumea nu trebuia să mai prezinte nici un interes, viaţa contemplativă fiind, exclusiv, soluţia adevărată. Era o soluţie exclusivistă în spiritul filosofiei dualiste a lui Platon şi care opunea materia cu spiritul, marcând o opoziţie categorică între Biserică şi lume în cadrul istoriei.

Martianus Capella propune o soluţie la cealaltă extremă. E vorba de o soluţie pragmatică de a salva civilizaţia romană. Faptul că interesul pentru viaţa publică a Imperiului a scăzut poate avea consecinţe pozitive pentru conservarea valorilor romane. Astfel Roma avea o şansă să supravieţuiască în urma căderii ei, nu printr-o existenţă supercentralizată şi somptuoasă, precum era cea a Romei imperiale, ci printr-o multiplicare a Romei, a modului de organizare şi de viaţă roman la scară mică. Capella propunea fragmentarea Imperiului în state şi oraşe mici, care de acum înainte să ducă mai departe civilizaţia romană.

Această versiune a fost dezvoltată de Capei la în 9 volume. Pentru realizarea soluţiei el propunea o variantă practică: crearea unor şcoli în care să fie învăţate trei discipline fundamentale: retorica, gramatica şi arta controversei. Acest ansamblu de discipline va constitui piatra de temelie a învăţământului din societatea romană, impunându-se prin învăţarea limbii latine şi prin crearea unui sistem complex şi coerent de legislaţie.

Acestor trei discipline. Capclla va adăuga încă patru (muzica, geometria, aritmetica şi astronomia) lărgind programa de învăţământ dintr-o cetate romană. Printr-un astfel de învăţământ se încerca răspunderea într-o manieră foarte pragmatică a exigenţelor cotidiene ale unei vieţi urbane. Ansamblul acestor discipline - artele liberale - va deveni programa pentru ciclul superior de învăţământ. Opera enciclopedică a lui Capella. expusă cu multe amănunte, va deveni pentru următoarele şase secole, lucrarea de referinţă a sistemului educativ occidental.

Comunităţile monastice vor introduce opera lui Capella într-o lume foarte diferită decât cea a Cartaginei din epoca decadenţei. La început de ev mediu. Europa occidentală se rezuma la un vast teritoriu acoperit de păduri tenebroase, cu un om prea sălbatic pentru a se obişnui cu viaţa sedentară. „Europa occidentală din evul mediu timpuriu se rezuma la un teritoriu tenebros acoperit de păduri impenetrabile, străbătute de fiare sălbatice şi de un om prea bmtal pentru a se acomoda cu o viaţă sedentară". [71] Administraţia romană a fost înlocuită de mici regate guvernate de conducători barbari, dar jurisdicţia lor nu se întindea decât într-o mică regiune care înconjura oraşele distruse de ei.

Încetul cu încetul, în secolul VIII micile comunităţi se vor închega între ele, alcătuind un sistem senorial format din servitori analfabeţi protejaţi de un senior la fel de analfabet. Trecerea unui monah pelerin printr-un astfel de domeniu era un eveniment memorabil. Monahii au transmis cultura mai departe în istorie. Mănăstirile au fost adevăratele focare de cultură, perpetuând

[yj} James Burkc. *Cejounta lunivers chan^ea.* Ed. Albin MichcL Paris. 1987, p. 29

cultura antică, creând o nouă cultură în Europa occidentală. Monahii contrastau puternic cu marii seniori analfabeţi. Mănăstirile fortificate au devenit insule ale cunoaşterii într-un ocean de ignoranţă, monahii apărând de barbari multe din operele trecutului. Ei au devenit maeştri în copiatul manuscriselor, aceste copii fiind transportate dinlr-o mănăstire în alta prin intermediul monahilor pelerini.

în secolul VIII invaziile barbare n-au fost aşa de dese. această acalmie permiţând Occidentului să-şi afirme cu rapiditate propria identitate culturală. In această renaştere Caroi cel Mare va avea un

rol determinant. El a creat în toate mănăstirile şi diocezcle Franţei şcoli unde urma să se înveţe bazele cititului şi ale scrisului (opera lui Capclla va fi pusă în aplicare, ea fiind transmisă din generaţie în generaţie). începând cu mijlocul secolului al VI11—lea, artele liberale au început să traverseze întreaga Europa occidentală. Teologul englez Alcuin venit de la York va deveni teologul şcolii din Aix-la Chapelle, capitala lui Carol cel Mare. Conţinutul programei din aceste şcoli era destul de restrâns. Majoritatea cărţilor erau copii aduse din bibliotecile mănăstirilor. Sursa principală de cunoaştere o constituia opera lui Isidor, episcop al Sevillei. In special *Etymolo^ies* era lucrarea de referinţa care conţinea toate cunoştinţele de gramatică, retorica, matematici, medicină, istorie cunoscute de Isidor la vremea lui. Renaşterea carolingiană a favorizat dezvoltarea unei culturi încartiruite în cadrul abaţiilor. Eclcsiasticii erau cei care ştiau să scrie şi să citească, operele scrise fiind astfel îndeobşte destinate către lumea eclesiástica. într-un astfel de context se creează germenii unei istoriografii dezvoltate de oamenii Bisericii care să insiste asupra precizării faptelor ce trebuie cunoscute de urmaşi. E interesant de menţionat că într-o perioadă în care lucrările păgâne erau drastic reduse lecturării monahilor, doar lucrările cu caracter istoric (de exemplu cele ale lui Tit Liviu, Suetonius, Plinius) sunt lăsate la dispoziţia călugărilor. Aceste lecturări au sporit apetitul pentru istorie, pentru consemnarea evenimentelor în dorinţa de a fi cunoscute de urmaşi. Astfel încetul cu încetul istoria scapă de acea tensiune eshatologicâ orientată spre împărăţia Iui Dumnezeu şi care făcea ca istoria creştinismului să fie o teofanie, căpătând tot mai mult accentele unui istoricism ce va dobândi în timp forme tot mai severe.

Călugărul din abaţiile occidentale va deveni acum făuritorul unei istoriografii detaşate de laboratorul sanctificator al istoriei: Sfânta Liturghie în care cerul se uneşte cu pământul. El îşi va face o adevărată vocaţie din scrierea evenimentelor prezente pentru a fi transmise şi cunoscute din generaţie în generaţie. Raoul Glaber, un monah cu un temperament vulcanic ce va peregrina din mănăstire în mănăstire, fiind primit datorită talentelor Iui literare, este considerat cel mai bun istoric al acestei perioade. El va scrie o istorie cuprinsă în cinci cărţi a perioadei 900-1044. Glaber îşi dedica lucrarea abatelui Odilon de la Cluny, spunându-i: „îndreptăţitelc plângeri pe care le-am auzit adesea exprimate de fraţii noştri de studiu şi.

uneori, chiar de înălţimea Voastră m-au tulburat: în zilele noastre nu există nimeni care să transmită celor ce vor veni după noi o relatare cât dc neînsemnată despre numeroasele fapte, deloc neglijabile, petrecute atât în sânul bisericilor lui Dumnezeu cât şi al popoarelor".[372]

Aceste secole au fost dominate dc concepţia augustinianâ. Toate lucrările despre natură descriau o lume a umbrelor, manifestările terestre ale lumii inteligibile - lumea lui Dumnezeu -fiind lipsite de importanţă. Sigur, Dumnezeu era important, dar era un Dumnezeu ascuns, inaccesibil omului. Singurul lucru care conta în realitatea terestră era pregătirea pentru viaţa viitoare. O astfel de separare făcea imposibilă trăirea bucuriei creştine încă din această lume, atmosfera lumii fiind una pesimistă.

Deziluzia aşteptării înfrigurate a Mântuitorului, în jurul anului 1000 a paradisului care nu a venit, a determinat mutaţii esenţiale în conştiinţa Occidentalului din secolul XI care vor converti toate speranţele legate de lumea nevăzută în eforturi susţinute de a construi şi a consolida raiul în ordinea văzută a

Gcorgcs Duby. *Anul 1000,* Editura Polirom. 1996. p. 15

realităţii. Se dorea un rai *Inc el nune.* „Ceva s-a surpat, atunci, în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit şi s-a rupt din lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-sc de la ea şi îndrumându-şi privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost o deşertăciune a deşertăciunilor".[373]

Contemporanii acelor vremuri, cu siguranţă n-au fost conştienţi de transformările timpului lor. Aceste momente de cotitură esenţială în atitudinile mentale ale omului n-au fost sesizate de nişte oameni, obişnuiţi încă să-şi înalţe ochii doar spre cer. evadând din carnalul şi cotidianul istoriei. Şi totuşi, treptat, tară să-şi dea seama Occidentul creştin va trece de la o extremă la alta. Dacă până acum istoria era eludată, singura realitate demnă de luat în considerare fiind cetatea celestă, de acum înainte imperceptibil dar sigur, se conturează tot mai clar o transformare a eshatonului în istorie. De la o separare a eshatonului de istoric sub influenţa augustiniană se va ajunge la o identificare a lor . De la dualismul instinctiv profesat de corifeii augustinismului sau neoplatonismului se trece la o imanentizare a eshatologiei. Ia o convertire a eshatologicului în istoric. Ierusalimul

ceresc aşteptat cu atâta înfrigurare va fi construit aici pe pământ, eshatologia transformându-sc insesizabil într-o istorie în care progresul material va fi un criteriu tot mai elocvent de semnalare a prezenţei dumnezeieşti în istorie.

Aceste transformări ale mentalităţii creştine au Ioc în conştiinţele unor oameni pentru care esenţial era doar ceea ce era religios. Cu toate că acest om nu era atent la schimbările economice, sociale, politice ce se petreceau în jurul lui după anul 1000. acestea se vor amplifica treptat, plecând chiar de Ia schimbarea mentalităţi religioase şi se vor impune tot mai mult modificând cursul istoriei. „ în ochii oamenilor anului 1000 singurele modificări cu o oarecare importanţă pentru destinul omului, singurele schimbări. în orice caz. susceptibile să intre, pentru a-l devia, în curentul istoriei, aşa cum îl concepeau ei, în

Alexandru Mironcscu. *op. cil.*, p. 27

întregime aspirat de iminenţa parusiei. erau cele de natură religioasă. Căci pentru ei dezvoltarea forţelor productive nu erau decât nişte epifenomene. Pentru ei adevăratele structuri ale istoriei erau spirituale. Totuşi, inovaţiile de care fac atâta caz - şi care toate se situează în perspectiva eshatologiei - sunt suficiente pentru a le hrăni speranţele şi sentimentul de încredere în irezistibilul progres al lumii. Aceşti oameni ai lui Dumnezeu
credeau în om".

Tot acum se cristalizează spiritul cruciadelor. Conturarea unei conştiinţe a războiului stant vădeşte o schimbare esenţială a unei atitudini mentale izvorâte din miezul reprezentării religioase şi va modifica pentru secole de acum înainte nuanţele
creştinismului occidental. ,. Legenda carolingiană se întreţesea cu primele manifestări ale spiritului cruciadei, creştinătatea
Occidentului, bântuită de Ierusalimul visurilor sale, descoperea Ierusalimul terestru...Inaugurând în anul 1000 călătoria spre Sfanţul Mormânt, creştinătatea Occidentului credea, călcând pe unncle lui Hrislos, că înaintează spre împărăţie. Ea începea de fapt cucerirea lumii vizibile...Chiar în această clipă, în aşteptarea sfârşitului lumii, s-a realizat o convertire radicală a valorilor

creştinismului. Umanitatea se mai prosternează încă în faţa unui Dumnezeu teribil, magic şi răzbunător care o domină şi o striveşte. Dar începe să-şi făurească imaginea unui Dumnezeu devenit om, care-i seamănă mai mult şi pe care va îndrăzni curând să-L privească în faţă. Ea se angajează pe lungul drum eliberator ce o va duce mai întâi spre catedralele gotice, spre teologia lui Toma d'Aquino, a lui Francisc de Assisi, apoi, urmărind diferitele forme de umanism, spre toate progresele ştiinţei, politicii şi socialului, pentru a ajunge, în sfârşit, dacă ne gândim bine, la valorile ce stăpânesc cultura noastră actuală...începutul unei întoarceri
majore, trecerea de la religia rituala şi liturgică a lui Carol cel Mare
şi a aşezământului de la Cluny-Ia o religie a acţiunii, religia pelerinilor Romei, a Sfanţului Iacob şi a Stantului Mormânt, a

[7] **Gcorgcs Duby. *Vremea catedralelor.* Ed. Meridiane. Bucurcijli. 1999. p. 2**

apropiatelor cruciade. în mijlocul terorilor şi al fantasmelor o primă percepţie despre ceea ce înseamnă demnitatea omului. Aici. în această beznă, în această tragică sărăcie şi sălbăticie, încep pentru secolele care vor veni victoriile gândirii europene".[375]

Umanizarea creştinismului va conferi o dimensiune accentuat umană, trecând de la Dumnezeul- Om la omul făcut dumnezeu, va confisca eshatologiei acea tensiune generatoare de dorul existenţial după împărăţia lui Dumnezeu, limitând tot mai mult această realitate la cadrele teluricului.

2.2. Gândirea scolastică şi arhitectura gotică

In 1085 se întâmplă un eveniment important pentru viitorul cultural al Occidentului. Cetatea Toledo condusă de mauri va fi cucerită de creştini. Aceştia vor găsi aici un tezaur cultural de neimaginat pentru ei până la acea dată. Spania, care era cucerită de mai bine de un veac de arabi, nu a rămas total ermetică faţă de restul Occidentului. Gândirea arabă va trece în acest timp, prin diferiţi

reprezentanţi şi în ţările creştine. Astfel Gerbert d'Aurillac, aflat lângă Barcelona îşi va îmbogăţi cunoştinţele în astrologie.

în 711 a început invazia arabilor care au trecut Gibraltarul. în 720 deja Cordoba, Toledo, Medina del Campo. Saragossa erau în mâinile arabilor. Aceştia vor dezvolta o viaţă înfloritoare în Peninsula Iberică atât din punct de vedere economic cât şi cultural. De exemplu. Cordoba, în timpul suveranului intelectual Hakam. al doilea calif al dinastiei, avea o populaţie de o jumătate de milion, în cetate existând 700 de moschei, 300 de băi publice, librării şi 70 de biblioteci. Biblioteca regală de la Alcazar avea un inventar de 400 000 de volume. întreaga Franţă nu deţinea un asemenea volum de carte, iar străzile erau pavate şi luminate noaptea. Această societate opulentă şi rafinată era caracterizată de toleranţă religioasă. Mulţi evrei şi creştini trăiau în pace cu musulmanii.

în 1013 certuri interne au slăbit puterea arabă şi dinastia omeyadă cade. Marca bibliotecă de la Alcazar este distrusă, dar învăţătorii islamici au recuperat cât au putut şi cărţile dispersate le-au adunat în capitalele micilor emirate: Sevilla, Saragossa. Valencia, Granada. Toledo.

Regatele creştine din nordul Peninsulei Iberice s-au unit sub conducerea regelui Alphons VI. Acesta l-a delegat comandant al armatei pe Rodrigo Diaz de Bivar (eroul legendar cunoscut sub numele de Cidul). Apusenii vor găsi aici o cultură şi o civilizaţie incredibilă pentru ei. incomparabilă cu ceea ce ei aveau la ora respectivă. De altfel arabii îi considerau pe locuitorii din nordul Europei ca având o cultură mai puţin dezvoltată decât somalezii.

Filosoful Adelard. ce se ocupa în special de astrologie, va **fi** printre primii care va face o imensă lucrare de traducere din arabă în latină a multor opere. El cunoştea araba deoarece călătorise înainte de cucerirea cetăţii Toledo prin Siria şi Palestina. Printre altele, traduce o versiune a geometriei lui Euclid din arabă în latină. După sejurul său la Toledo. Adelard va căpăta convingerea că raţiunea trebuie pusă deasupra concepţiilor dogmatice şi obscure care erau impuse de Biserică în societatea occidentală. El va mărturisi:

„Universul vizibil se pretează măsurării şi e necesar ca el să fie cunoscut aşa, prin raţiune. Raţiunea trebuie să ne conducă

în toate activităţile noastre". Este un demers revoluţionar care va fi preluat şi de alţi gânditori occidentali din toată Europa: Robert de Chester, Hermann de Carinthic, Hugues de Santalla. Raymond de Marsillia.

Un grup de traducători vor lucra intens sub conducerea arhidiaconului de Sevilla. Domingo Gonzales. în colaborare cu un evreu erudit Ibn Daud. Toate cunoştinţele arabe şi greceşti (traduse în arabă) din medicină, astrologie, psihologie, filosofic zoologie, botanică, anatomic, optică, fizică, chimie, trigonometrie, geometrie, algebră, muzică, hidrostatică, istorie, geografie, etc. vor trece în Europa latină. Gândirea şi logica lui Aristotel se vor

—

James Durke. ***Cejour-la I univers cnangea,*** **p. 53** impune. înlocuind mentalitatea platonistă filtrată prin Fericitul Augustin. Prin intermediul lui Avicenna, Occidentul îl va cunoaşte pe Aristotel şi ponderea filosofici va fi din ce în ce mai mare.

La Paris, Abelard va aplica dialectica Sfintei Scripturi. în 1140 Gratien, un jurist din Bologna va aduce cotribuţii importante în jurisprudenţă. Astfel Bologna. prin Irnerius şi Gratien devine centrul incontestabil al dreptului (într-un decret imperial din 1158 la Roncaglia, în Italia, dat de împăratul Frederic Barbarossa se găseşte o primă menţionare a unei protouniversităţi la Bologna), iar Parisul odată cu Abelard devine centrul teologiei şi filosofiei. Primul document care mărturiseşte de existenţa unei universităţi la Paris este o comunicare pontificală din 1200.

Perioada apariţiei universităţilor ca şcoli ce se dezvoltă oarecum autonom faţă de mănăstiri şi biserici interferează cu vremea marilor catedrale gotice, între arhitectura gotică şi teologia scolastică existând o oarecare corespondenţă.

Mănăstirea necropolă Saint-Denis din Paris care cuprindea mormintele lui Dagobert, a fiilor săi, a lui Pepin cel Scurt. Carol cel Pleşuv şi ale regilor Franţei va fi centrul de unde va iradia o nouă artă: cea gotică. Abatele Suger, prieten din copilărie cu regele va fi cel care va iniţia noul stil în arhitectură. El pleca de la ideea că

slujba liturgică trebuie însoţită de un fast exterior cât mai mare. El a unit arta francă cu cea romanică şi a preluat şi elemente din arta carolingiană, aducând arta obiectelor preţioase din Aachen şi din regiunea Meuse.

Suger. abatele de la Saint-Denis, iniţiatorul stilului gotic insista asupra bogăţiei şi luxului ce trebuie să caracterizeze cultul. El spunea: „Dacă. după cuvântul lui Dumnezeu şi porunca profetului, pentru a strânge sângele caprelor, viţeilor sau al juncanei celei roşii puteau fi folosite vase de aur pentru libaţii, flacoane şi mici piuliţe de aur, cu atât mai mult vasele de aur, pietrele preţioase şi tot ce e mai rar printre toate lucrurile create trebuie puse, cu veşnic respect şi deplină credinţă, în slujba primirii sângelui lui Hristos...Detractorii obiectează că un spirit sfânt, un suflet curat şi o pornire credincioasă ar trebui să fie de ajuns pentru această funcţie sacră: şi noi. de asemenea, afirmăm explicit şi în mod expres că în aceasta constă esenţialul. Dar susţinem că trebuie să aducem un omagiu prin ornamentele exterioare ale sfintelor vase".[377]

Suger îşi dezvoltă această concepţie printr-o argumentaţie biblică. Apoi el se va folosi de textele Sfanţului Dionisie Areopagitul, pe care îl credea patronul martir al abaţiei sale. Lucrările acestuia au fost traduse şi comentate de Ioan Scotus Eriugena, bine primit la curtea lui Carol cel Pleşuv. Eriugena a tradus prin *claritas* (splendoare) numeroasele expresii greceşti ale Sfântului Dionisie prin care acesta înţelegea lumina dumnezeiască. Suger va înţelege prin acest termen o strălucire mai mult materială, ce urma să imite slava dumnezeiască.

El scria într-un poem inspirat de decoraţiile uşilor portalului vestic central: ..Admiră lucrul meşteşugit, nu aurul şi risipa.
Lucnil cel nobil străluceşte, iar lucrarea care străluceşte astfel
Va lumina spiritele, ca ele să meargă prin lumile adevărate.
Către lumina cea adevărată, căreia Hristos îi este adevărată poartă.
în ce fel este ea inerentă acestei lumi, o spune poarta de aur.
Duhul obtuz se înalţă la adevăr prin cele materiale.
Şi, văzând această lumină. învie din fosta lui cădere".[378]

Dezvoltarea oraşelor a făcut ca noile catedrale să exprime orgoliul orăşenilor ce le doreau cât mai opulente. în noile condiţii

create de apariţia catedralelei, ce reprezenta biserica episcopului dintr-o cetate şi deci dintr-un oraş, învăţământul trece de la mănăstiri la catedrale. Noul învăţământ caracterizat de dinamism întrupa mult mai bine spiritul tumultos al oraşului. Catedralele deveneau arene de luptă în care se înfruntau magistri şi elevi, dezvoltându-se astfel un spirit dialectic, polemica şi bravadele verbale desfăşurau adevărate lupte. Cei victorioşi, întocmai cavalerilor se acopereau de bani şi glorie. Este cazul celebrului Abelard care a cucerit faimă, bani şi dragostea femeilor.

Erwin l'anofsky. *Arhitectura gotică şi gândire scolastică,* Ed. Anaslasia. Bucureşti. I999.p. 24 Ibidein. p. 32

Disputa dialectică era un adevărat turnir, tăcându-sc din mai mult orgoliu şi slavă deşartă decât pentru folos duhovnicesc. „Artă a raţionamentului, exerciţiu pentru ceea ce este rar/o, dialectica pune pe prim plan între facultăţile clericului raţiunea...Toţi profesorii şi toţi discipolii lor consideră inteligenţa drept arma cea mai eficientă, cea care poate conduce spre adevărate izbânzi şi îţi îngăduie să pătrunzi, încetul cu încetul, tainele lui Dumnezeu. Considerându-se că toate ideile îşi aveau sorgintea în gândirea Creatorului şi că, în textul Scripturii, ele îmbrăcau o formă de exprimare imperfectă. învăluită, disimulată prin termeni adesea obscuri, uneori contradictorii, raţionamentului logic îi revenea menirea să împrăştie aceste umbre şi să rezolve contradicţiile. Să se pornească de la cuvânt, să i se descopere semnificaţia adâncă, dar cu rigoarea mijloacelor dialecticii, nu lâsându-te purtat de o reverie meditativă, ca în mănăstirile cluniziene. Ca punct dc plecare: îndoiala. *Pornim în cântare îndoindu-ne şi, prin studiu, pătrundem adevărul,* spunea Abelard care, în lucrarea sa *Sic et nan,* confruntă pasajele discordante din Scriptură în scopul dc a reduce neconcordanţele. Expunerea textelor pe rând, cercetate cu inteligenţă, interpretate şi într-un sens, şi în celălalt; punerea lor sub semnul întrebării; concluzia finală: preceptele. Aceasta este metoda care o experimentează şi o impune Abelard".[379]

Instrumentarul de gândire dialectică a fost perfecţionat după preluarea de la musulmani (în special după cucerirea oraşului

Toledo) a filosofiei Iui Aristotel. Descoperirea tratatelor lui de logică a înseninat o consolidare formidabilă a dialecticii construite până atunci doar pe scrierile lui Boethius. Pe vremea, când la Paris Petru Lombardul în *Sententiae* făcea prima analiză logică a textului biblic, Pierre de Poitiers îndrăznea şi mai mult, afirmând: „Deşi textele biblice conţin un adevăr absolut, totuşi noi putem avea îndoieli în privinţa dogmelor, putem cerceta, putem discuta".[380]

'"**Georgcs Dubv.** ***Vrrmta nih'ilmltlor. p.*** **151**
,[w] **lbidcm.p. 153**

Se poate face o legătură între teologia scolastică şi arhitectura gotică. Panovsky, când vorbeşte de rclaţionarea teologiei scolastice cu arhitectura gotică, nu se referă la doctrine explicite ale scolasticii ce au influenţat direct arhitectura gotică, ci pleacă de la un *modus operand* i un mod de a fi direcţional de teologia scolastică ce dă un alt mod de a privi elementele arhitectonice. Teologia scolastică, prin felul ei analitic de a aborda Revelaţia, prin obsesia de a-L demonstra pe Dumnezeu, recurge la tot felul de tehnici (de exemplu împărţirea pe capitole a lucrării, ordonarea operei după un plan logic ce derivă o idee din alta), încercând să epuizeze raţional Revelaţia. Prin acest efort raţionalist se urmăreşte o elucidare a tainelor Revelaţiei, pentru aceasta urmărindu-se în scrierea lucrărilor teologice crearea unor simetrii artificiale. Principiul clarificării va triumfa şi în arhitectură.

Precum teologia scolastică avea pretenţii de exhaustivitate, aspirând la integralitate, observăm în arhitectura gotică o anumită totalitate. „Asemeni *Summei* din scolastica clasică, catedrala goticului clasic aspiră în primul rând la totalitate şi de aceea tinde să aproximeze, atât prin sinteză, cât şi prin eliminare, o soluţie perfectă şi ultimă...Prin intermediul imageriei sale, catedrala gotică clasică a căutat să înfăţişeze întreaga cunoaştere creştină, teologică, naturală şi istorică, punând fiecare lucru la locul său şi

\\[h] 1

îndepărtând tot ceea ce nu-şi găsise încă un loc".

Scolastica ne pune în faţa unui fenomen pe care l-am putea numi logică vizuală. „Fie că e vorba de prezentarea literară sau de modul de prezentare arhitecturală, un om format în spiritul

scolasticii n-ar fi putut adopta alt punct de vedere în afara celui de *manifestatio.* I se părea de la sine înţeles că scopul principal al numeroaselor elemente care compun o catedrală era acela de a asigura stabilitatea, după cum la fel de firesc i se părea că scopul principal al numeroaselor elemente care alcătuiau *Summa* era de a-i asigura validitatea. Dar nu ar fi fost mulţumit dacă articularea edificiului nu i-ar fi permis, să refacă procesul compoziţiei

F Panovsky, op. cil.. p. 73

arhitecturale în acelaşi mod în care articularea ***Sitmntei*** îi îngăduia să refacă experienţa cogitaţiei. Pentru el. întreaga panoplie dc colovete. arce. contraforţi. traforuri. pinacluri şi croşete este o autoanaliză şi o autoexplicare a arhitecturii, tot aşa cum familiarul sistem de părţi, distincţii, întrebări şi articole reprezintă pentru el o autoanaliză şi o autoexplicare a raţiunii. Gândirea scolastică reclama un maximum de explicitare. Aceasta admitea şi pretindea o clarificare gratuită a funcţiei prin formă, tot aşa cum insista asupra unei clarificări gratuite a gândirii prin limbaj...Aici. dialectica scolastică a împins gândirea arhitecturală până la un punct în care aceasta încetează să mai fie arhitecturală". [82]

O nouă direcţie va apărea în învăţământ odată cu Vergerio. profesor la Universitatea din Padova. Acesta va căuta să formeze un om mai pragmatic, mai pregătit pentru reuşita în afaceri şi mai tenace. Acesta va insista asupra detaliilor învăţând de la bizantini predilecţia spre detaliu şi rafinament, şi va da o învăţătură mai precisă şi mai concretă care să corespundă exigenţelor lumii afacerilor. Programa dc învăţământ va reflecta noua realitate. Retorica va fi înlocuită încetul cu încetul cu proza, apoi cu arta epistolară, pentru ca în cele din urmă să se impună gestiunea afacerilor comerciale. Interesul pentru istorie va creşte pentru că nobilimea va dori să-şi ilustreze un arbore genealogic cu strămoşi cât mai venerabili. **I**

Toscanelli şi Brunellcsehi vor influenţa în pictură, respectiv arhitectură modul de percepţie a lumii prin descoperirea unei viziuni numite de *perspectivă.* Reprezentarea în perspectivă se făcea cu atâta precizie încât nu se putea face o diferenţiere între obiectul

reprezentat şi cel real. Se facea o copiere a realităţii fără ca aceasta să fie plastă într-o dinamică a transfigurării. Apoi :>c va descoperi geometria descriptivă care va permite o reprezentare exactă, prin măsurători şi proporţionalitate a unor obiecte îndepărtate. Omul face aceste măsurători raportându-le la el însuşi, el devenind reperul central al existenţei.

Aceste mişcări din cadnil artei vor laiciza tot mai mult cultul. Statuile înlocuiesc tot mai frecvent icoanele, ferestrele vor ti cât mai înalte în biserică pentru a împiedica contactul cu lumea exterioară. Albcrti va fi cel care va fundamenta caracteristicile noilor biserici ce vor urma a fi construite. Un exemplu concret îl reprezintă biserica Santa Măria dela Carceri la Prato. lângă Florenţa. Perspectiva este a lui Brunellcschi, regulile ale lui Albcrti, iar construcţia îi aparţine lui Giuliano da Sangallo. A fost construită în 1458. Crucea cu Hristos care semnifică răstignirea va fi înlocuită cu o cruce cu braţe egale pentru a sugera puritatea matematicii. Toată arhitectura exprimă o perspectivă a unui echilibru exprimat prin proporţiile elaborate printr-o evaluare raţională. Rigurozitatea geometrică este dominantă. Proporţiile de 1/2, 2/3, 3/4, domină întreaga structură a bisericii. Această perspectivă arhitecturală va fi aplicată în planurile de urbanizare, oraşele trebuind să devină oglinzi ale echilibrului şi ale armoniei din univers. .^t«j»

O dată cu apariţia tipografiei, o nouă revoluţie de mentalitate se produce în Occident. Nu insistăm asupra modului cum au apărut imprimeriile tipografice. Menţionăm doar că primele ateliere tipografice au fost realizate la Maienza, apoi la Koln în 1464, la Basci în 1466, Roma 1467, Veneţia 1467, Paris şi Utrecht 1470, Milano, Napoli, Florenţa 1471, Lyon, Valcncia, Budapesta 1473, etc. Se observă că aceste ateliere predomină în centrele de afaceri şi activitate bancară. Imprimeriile vor influenţa masiv viaţa în toate aspectele ei. Se favorizează centralizarea puterii politice şi totodată o comunicare directă a regelui către supuşi. Treptat latina este

înlocuită cu limbile vernaculare. Va apărea presa locală care va evidenţia tot felul de evenimente. Dacă până acum oamenii trăiau într-un univers relativ local, evenimentele lor reducându-sc la cunoştinţele directe, de-acum viaţa va avea un alt ritm. Oamenii vor afla mai multe lucruri legate de o comunitate mai extinsă şi chiar din colţuri mai îndepărtate a lumii. Presa va fi aceea care va impune un cod al bunelor maniere, o modă în vestimentaţie, în pictură, în muzică, în arhitectură.

Generalizarea imprimeriilor tipografice va contribui la diminuarea memoriei. Până la acel moment, trubadurii aveau o memorie deosebită, ei cunoscând pe de rost o seamă de poeme. Apoi comunicarea prin solii impunea o memorare a mesajelor. Mesagerii trebuiau să reţină mesajul pe de rost pentru a-l reproduce apoi cuvânt cu cuvânt.

La rândul său cultul va fi influenţat. Din moment ce există cărţi tipărite în biserică nu mai c nevoie de icoane, picturi, cruci pentru că rolul pedagogic este ilustrat de mesajul tipărit din cărţi. Atitudinea protestantă va reflecta cel mai bine această poziţie. Prin tipografie se va favoriza crearea unei arte de dragul artei, separată de funcţia liturgică, pedagogică sau estetică, arta redând din ce în ce mai mult o emotivitate subiectivă. Cărţile ilustrate vor înlocui imaginile tradiţionale. Printre aceste cărţi amintim cărţile cu imagini pentru copii ale lui Comcnius şi „Micul Catehism" a lui Luthef. »•"'»: (faMflnHţPjpliri'^ •«'•. < ■

Prin tipărire au apărut şi indexurile la cărţi, editorii constatând că lucrările lor se vând mai bine dacă opera are un index. Metoda s-a îmbunătăţit şi au apărut cataloage de lucrări. Primul catalog a fost realizat de Johannes Trithenius, stareţ al mănăstirii Spouhcim. El 1-a intitulat *Liber de Scriptorihus Ecclesiasticis*. Succesorul său. Conrad Gesner, a perfecţionat metoda. El a avut ideea de a realiza o listă bibliografică generală şi universală a tuturor ediţiilor princeps a lucrărilor latine, greceşti şi ebraice, bazându-se pe cataloagele editorilor.

Astfel în 1545 el va publica *Bihliotheca universalis* regrupând 10000 de titluri şi 3000 nume de autori şi 3 ani mai târziu o altă listă *Pandectae* subdivizată în 90 de subtitluri, în total fiind 30000 de rubrici. Această atracţie pentru indici bibliografici va dezvolta o

analiză riguroasă şi totodată cerebrală, tehnicistă a textelor religioase. Se pun bazele cercetării ştiinţifice modeme. O altă consecinţă o constituie posibilitatea unei analize comparate. Existând mai multe ediţii, un acelaşi text va reda diferite nuanţe, multiplicarea dând posibilitatea unei abordări interdisciplinare. Este o adevărată revoluţie faptul că un acelaşi text, multiplicat, în

'in

mod simultan putea fi analizat de oameni din diferite părţi. Astfel lumea se oferea spre a fi analizată. în locul misterului, al tainei este pusă analiza minuţioasă a legilor naturii pentru descifrarea evenimentelor din univers şi istorie.

Conrad Gesner va realiza o listă bibliografică despre toate animalele menţionate în textele do până atunci (4 volume, publicate în 1557). în 1530 botanistul Otto Brunfels va publica *Herharum vivae eicones,* iar în 1535 va apărea o lucrare similară a naturalistului francez Pierre Belon despre peşti şi păsări. în 1553 Ceorg Bauer va publica un marc tratat despre metale *De re metatlica.*

O gândire tradiţională care conserva misterele lumii şi care asuma lumea într-o manieră contemplativă şi unitară era înlocuită cu o viziune secvenţială, punctuală şi riguros analitică. Această metodologie va favoriza crearea unei mentalităţi optimiste, viitorul fiind un domeniu în care ar trebui să se realizeze progresul şi reuşita imediată. Realizarea umană în istorie începe să fie văzută în dimensiunea ei materială şi orizontală, orizontul eshatologic fiind tot mai îndepărtat.

Tipografiile au contribuit din plin la această modificare a stării de spirit. „Tipografia a transformat întreaga concepţie paseistă a unei societăţi literalmente obnubilată prin respectul faţă de tradiţie, într-o viziune futuristă întoarsă spre progres. Etica protestantă va exalta virtuţile unei existenţe a muncii şi a economiei, încurajând reuşita materială. Tipografia va încuraja această stare de spirit".[383]

Au apărut specialiştii în fiecare domeniu, aceştia putând dialoga între ei datorită unui fond comun de cărţi. în această concurenţă a specialiştilor, pentru a se da o valoare cât mai precisă cunoştinţelor, încep să se dezvolte experienţele şi instrumentele de

cercetare, deoarece informaţia teoretică trebuie certificată de o experienţă practică ca să fie cât mai veridică. De acum universul

[w] **James liurke, CV *jnur-hi I 'umvcn changea** p. 126**

era deschis către o cercetare colectivă, pcrmiţându-se explorarea lamelor care până acum erau asumate prin credinţă.

2.3. Revoluţia franceză

în a doua jumătate a secolului XVIII, în plină afirmare a umanismului, într-o societate cu profunde mutaţii economice şi sociale. Biserica Romano-Catolică a crezul că eficienţa creştinismului va fl mai ridicată dacă se va insista asupra laturii sociale. Astfel apologetica religioasă din Occident va accentua pe utilitatea socială a religiei şi în mod involuntar va deturna perspectiva creştină a unei Revelaţii, care ne descoperă istoria ca o istorie a mântuirii, cu deschidere eshatologică şi se va ancora în orizontul liniar al societăţii, dar farâ să convingă pe nimeni.

Secolul XVIII va deveni un *deşert spiritual* departe de secolele XVI şi XVII, dominate de metafizica sfinţeniei: şcoala ascetică şi mistica ordinului carmelit în Spania şi în Franţa, mişcarea ascetică de la Port Royal, etc. Cărţile dc teologie vor scădea comparativ cu cele ale ştiinţei şi cele ale artei, iar cele care vor apărea vor utiliza atât de mult aparatul filosofic, încât ele se vor îndepărta de o teologic liturgică şi concretă. F. Furet arată că între 1760-1780. 10-15 % din volumul cărţilor apărute în Franţa aparţin teologiei şi concluzionează că literatura liturgică şi mistică a devenit foarte rară, iar cărţile cu această tematică vor fi reeditări ale unor opere din trecut.

Aspectul mistic al secolului XVIII va fi reprezentat printr-o tendinţă deviantă de adorare a Sacramentelor, care a ajuns să fie o exagerare menită să-i îndepărteze pe credincioşi de Biserică şi în acelaşi timp practica religioasă să fie supusă ridiculizării. Astfel Sfintele Sacramente expuse solemn erau adorate timp de 4h. S-au înfiinţat multe confreerii şi organizaţii ale adoraţiei continue. De exemplu, o astfel de confrecrie înfiinţată în Germania, la sfârşitul

secolului XVII de Sedelmain de Deggendorf va ajunge la 50000 de membri în 1790. Exagerările şi deficienţele practicilor existente în creştinismul apusean au fost analizate de Jean Delumeau în

Le catlwlicisme entre Luther et Voltaire. El îşi pune întrebarea dacă masele populare erau efectiv încrcştinate în momentul izbucnirii Revoluţiei franceze.

Coborârea teologiei catolice în sfera umanului a fost pusă în evidenţă de un grup de teologi catolici care au introdus conceptul de *catolicismul luminilor.* într-un articol provocator. *L'AuJlilarung contra Luminilor,* teologul catolic Y. Beland afirma: „Aufkla-rung-ul, în contrast cu filosofia luministă, nu se opune niciodată credinţei, dar se preocupă din ce în ce mai mult cu umanizarea teologiei, printr-o critică raţională ce elimină anumite dogme".[3*4]

Unul din istoricii care a popularizat expresia *Aufklarung catolic* a fost L. J. Rogier. Apoi M. Greschal menţionează că Aurklarung-ul nu este o mişcare împotriva creştinismului adevărat. Spre deosebire de enciclopedismul luminist, Aufldarung-ul nu propune o autonomie a raţiunii, ci o luminare a credinţei de către raţiune. Deşi se vrea o simbioză între raţiune şi credinţă, în cele din urmă credinţa va fi supusă raţiunii, teologia va fi raţionalizată şi religia va deveni morală. Moralizarea religiei va avea efecte foarte negative în conştiinţa credincioşilor, deoarece religia nu va mai fi percepută ca o relaţie profundă şi vie între Dumnezeu şi om. trăită în Biserică, ci va fi înţeleasă ca un sistem de reguli restrictive.

Kant va fi promotorul acestor idei. De altfel el va fi premiat de Academia din Berlin în 1763 împreună cu Moses Mendelssohn. care se înscria pe linia evreiască a unui Aufklarung creştin. Mendelssohn era încântat de ambiguitatea termenului Autklarung care-i permitea să fie înţeles ca o sinteză a unei versiuni modificate a filosofiei maestrului său, Wolff, a empirismului englez şi a doctrinei scoţiene a „bunului simţ".

Kant va promova ideile Reformei, secularizând tot mai mult conştiinţa religioasă. Reforma protestantă şi Revoluţia franceză sunt două mişcări împotriva unei ordini feudale apărate „despotic" de Biserică. Prima mişcare vrea să elibereze conştiinţa morală, a doua conştiinţa socială. Kant va elibera conştiinţa morală de un

,[u] *Histoire du ehmtianivme.).* M. Mayeurşi colectiv. Ld. Dcsclcc. Paris. 1997, p. 261

dogmatism obscurantist, afirmând că legea morală, ea însăşi este cea care-l conduce pe om la credinţa în Dumnezeu, lumina şi adevărul creştin având ca efect înălţarea fiecărui om, după măsurile lui la demnitatea de om luminat, într-o simbioză a raţiunii şi credinţei care-l eliberează de lanţurile unor dogme prea obscure pentru a fi veridice. Astfel dimensiunea transcendentă a Revelaţiei este tot mai diminuată. Revelaţia fiind redusă la posibilitatea de cuprindere a raţiunii umane. Catehismul din 1762 va introduce în capitolul 116 o propoziţie prin care preciza că raţiunea dă convingerea religioasă.

Religia va face mari compromisuri în ceea ce priveşte propovăduirea autentică a mesajului creştin. Moralizarea excesivă a religiei va diminua caracterul eshatologic al credinţei, morala adaptându-se mult mai bine unei lumi eminamente terestre. O altă greşeală a teologiei apusene din secolul XVIII a fost tendinţa ei de a-şi justifica existenţa printr-o utilitate socială. Astfel obiectivele Bisericii devin tot mai imanente, mai telurice, tensiunea cshatologică spre împărăţia lui Dumnezeu diminuându-se accentuat.

Influenţele materialismului din concepţia filosofică vor influenţa şi teologia. Dacă pentru o concepţie materialistă, fericirea este văzută într-o perspectivă hedonistă, apologetica creştină din Occidentul secolului XVIII va propovădui ca ideal fericirea inţeleasă într-un mod apropiat de perspectiva hedonistă.

Canonicul de Saint-Omer. naturalist şi istoric în acelaşi timp. preciza în lucrarea *Du plasir ou moyen de se rendre hereux* în 1764: „ Strigătul întregului pământ este cel de dorire a fericirii. Fericirea este prima şi cea mai importantă din voile noastre. Nu ne dorim să existăm decât pentru a ajunge la acest scop. Lipsiţi de fericire totul ne este odios, insuportabil şi indiferent".[385] Fericirea devine scopul principal al umanităţii, dar se căuta o fericire imediată, concretizată prin cât mai multe plăceri obţinute cu un minimum de efort.

Ibidem, p. 282

Pentru a se apropia mai mult de oameni, care-şi doreau atât de mult fericirea, Biserica va propovădui o fericire creştină mult prea închistată în chingile unei istorii liniare, orizontale şi separate de eshaton. Opera *Paradisul pierdut* a lui Milion va fi de bază în propovăduirea acestui tip dc fericire. Alte lucrări care vor contribui la închegarea unei astfel de tendinţe în Biserica Romano-Catolică vor fi *Reflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irreligieux de ce siecle* (Paris, 1786) şi *Delices de la religión ou le pouvoir de rEvangilepor nous rendre hereux* (1788).

Se insistă asupra superiorităţii fericirii creştine în comparaţie cu fericirea filosofică. Dar fericirea creştină va împrumuta lot mai multe elemente mondene, arâtându-se că există o strânsă legătură între fericirea creştină şi fericirea socială, doar că fericirea creştină o va împlini pe cea socială. Astfel un preot, doctor în teologie la Sorbona va publica *Entretiens familiers* şi *Je veux etre hereux,* în care arăta că fericirea creştină stă la baza adevăratei sociabilităţi. Departe dc a-1 deturna pe creştin de la angajamentul în viaţa cetăţii, religia este singura care garantează adevărata sociabilitate şi fericire socială. Religia devine astfel expresia unei credinţe în utilitatea colectivă.

Printr-o asemenea apologetică mesajul creştin se va dilua, îşi va pierde din forţa lui transfiguratoare. O dată separat cshatonul de istorie, creştinismul se cufundă într-o istoric cu orizont exclusiv social şi va deveni o ideologic printre alte ideologii, fară să convingă pe nimeni. Forţa sfinţeniei căpătată de cei care întrupează dorul intens şi permanent pentru împărăţia cerurilor într-o perspectivă eshatologică şi în care au conştiinţa efemerităţii existenţei terestre va fi aceea ce se va impune şi celor mai redutabili adversari ai creştinismului. Este o foiţă care depăşeşte orice aspiraţie politică şi socială, fiind recunoscută şi trăită ca atare de toţi oamenii chiar dacă unii dintr-un motiv sau altul refuză s-o mărturisească explicit.

Cea mai bună dovadă este că recunoaşterea unanimă pentru sfântul secolului XVIII va fi atribuită umilului şi „scandalosului" Bcnoît Labre (1748-1783). Nici Vincent de Paul, nici Alphonse de Ligouri, în ciuda aurei sfinţeniei lor şi a operei lor misionare nu vor avea o atare recunoaştere ca aceea a simplului Benoît. Aceasta

realitate este mărturisită azi de istoria oficială a Bisericii Romano-Catolice: „Pelerin al excluderii sociale. într-o societate de profit el a ştiut să-şi asume ascetismul într-o Romă prea babilonică pentru gustul său. El rămâne o figură a smereniei şi a evlaviei populare, fiind opusul filosofici luministe, întrupând, deasupra timpului său, convingerile profunde ale unui popor ataşat de credinţa concretă trăită în jurul sfintelor altare".

Ideologizarea creştinismului va avansa tot mai mult odată cu evenimentele bulversate ale Revoluţiei franceze. Astfel teologul sicilian N. Spedalieri nu va ezita să afirme în lucrarea *Traite sur Ies droits de Vhomme* că libertatea, egalitatea, fraternitatea, în sensul afişat de revoluţionari aparţin Evangheliei.

La începutul revoluţiei. Comitetul eclesiastic va elabora o constituţie civilă a clerului. Noua misiune istorică a religiei era aceea de a civiliza societatea. Religia naţională trebuie să întreprindă acum o regenerare a unei civilizaţii creştine, corectând propriile abuzuri, după programul enunţat de Durau dc Maillane şi preluat aproape în întregime de Martineau care vorbea de o purificare evanghelică. Statul se va impune în faţa Bisericii, iar clerul va deveni unul naţional, cu autonomie faţă de Roma, preoţii devenind funcţionari publici ai Statului. Această transformare este în spiritul decretului din 5 noiembrie 1789 care trata protecţia socială a clerului, reamintit cu constanţă dc Talleyrand, La Rochefoulcauld. Duppont de Nemours.

Textul jurământului pe care trebuia să-1 facă un episcop sau un preot exprimă clar angajamentul predominant cetăţenesc al clerului: „Jur să veghez cu grijă asupra credincioşilor diocezei (parohiei) care mi-au fost încredinţaţi, dc a fi credincios Naţiunii, Legii şi Regelui, de a menţine din toate puterile mele Constituţia
decretată de Adunarea Naţională".[387]

---------- ■■ **uih;iimu** *&Uu*

Ibidcm, p. 287

*** Ibidcm. p. 331**

A urmat un decret care impunea tuturor ecleziaştilor să depună acest jurământ, deşi regele a tăcut uz de dreptul său de veto. La 27 mai 1792 Legislativul va vota deportarea tuturor clericilor care n-au

Ibidem, p. 282

depus jurământul (15 zile în interiorul Franţei şi dacă nu cedau, în Guyana). Erau scutiţi infirmii şi sexagenarii. Va urma o adevărată prigoană, între scptcmbric-noicmbrie 1792, existând o emigrare in masă a clericilor.

Constituţia decretată de Adunarea naţională prin prevederile ei şi jurământul la care erau obligaţi clericii a produs o sciziune în Biserică. Majoritatea episcopilor şi preoţilor au considerat inacceptabile decretele Constituţiei civile deoarece autoritatea papei asupra Bisericilor locale din Franţa nu era recunoscută. Papa Pius VI a condamnat principiile revoluţionare, în special cele ale dreptului omului care fundamentau noua Biserică.

Totuşi au fost clerici care au prestat jurământul de credinţă pentru respectarea Constituţiei civile, acceptând noua organizare eclesialâ şi estimând că principiile revoluţionare sunt înrădăcinate în creştinism. „ÎI adorăm pe Dumnezeu ca un suveran, autor al revoluţiei care ne-a făcut liberi. Adevăratul catolicism este cel al libertăţii universale. Ce este Biserica Romano-Catolică? Este societatea egalităţii, libertăţii şi fraternităţii".

La 21 ianuarie 1793 regele este ghilotinat, după ce o perioadă a stat în arest. Urmează măsuri legislative menite de a laiciza complet Statul. O dată cu instaurarea la putere a lui Robespierre nu doar religia este anihilată, ci şi ordinea politică. Astfel distrugerea religiei nu se va face într-un stat de drept ci într-o dictatură care a impus teroarea în toată societatea. în perioada regimului revoluţionar dintre 1793-1795 se vor declanşa cele mai teribile atacuri anticreştine ale Revoluţiei.

Mirabeau va promova ideea unei *decatolicizări* a Franţei. Ferocitatea anticreştină va distruge opere de patrimoniu naţional (monumente, biserici, obiecte de cult, biblioteci, etc.) într-o manieră care va fi mereu un stigmat pentru o Revoluţie ce se voia

[m] **Jcan Coinby.** ***Liberie, egaliiéjraternilc. Principes p»nr une nalion elpour une Egtise,*** **Rcv.Concilium. nr.** ***La Revnlution el l'Fgttse*** **.221. I989**.p. **25**

Civilizatoare, moştenire a filosofîei luminilor şi care de fapt va fi un sălbatic vandalism. La sfârşitul celui de-al doilea an de teroare 80% dintre preoţii din 1792 au abdicat. Anul 1793 va fi declarat anul apostaziei naţionale.

Revoluţia franceză va acutiza procesul de umanizare a religiei, contribuind Ia apariţia ateismului umanist. Frederic Strauss va publica în 1835 *Viaţa lui Isus.* El va afirma că Evangheliile sunt simple mituri, aspiraţii ale poporului evreu. Feurbach va spune la fel. plasând problema lui Dumnezeu exclusiv în om. El spunea că cine nu are dorinţă, nu are nevoie de Dumnezeu, dumnezeii fiind doar nişte simple voi împlinite ale omului. Pentru a explica mecanismul acestei „teogonii", Feurbach recurge la conceptul hegelian de *alienare.* Dar în timp ce Hegel îl aplica Spiritului absolut. Feurbach îl va aplica omului. Alienarea este faptul care-1 deposedează pe om de ceva ce-i aparţine lui prin esenţă, în dauna unei realităţi iluzorii.

In dialectica Iui, Feurbach va ajunge să atribuie esenţei umane caracteristicile divine. Lucrarea lui Feurbach, *Esenţa creştinismului* va produce o mare influenţă în epocă. Engels notează că entuziasmul în urma apariţiei acestei lucrări a fost extraordinar. Un mare efect a avut în Rusia, prin intermediul Iui Bielinski. învăţătorul incontestabil al tinerei generaţii. In 1843 în opera *Dumnezeu şi Statul.* Bakunin scria: „Cerul religios nu este altceva decât un miraj unde omul exaltat prin ignoranţă şi credinţă regăseşte propria sa imagine".

Marx va fi încântat de ideile lui Feurbach, le va prelua şi le va aprofunda în domeniul social şi politic. Astfel asistăm la o intersecţie a socialismului francez (Proudhon), a economiei engleze (Engels) şi a filosofici germane care vor impune tot mai mult un ateism umanist, vor reduce istoria la o dimensiune orizontală. Dialectica istorică concretizează o separare dintre subiect şi obiect. Marx a încercat să elimine subiectivismul din

Henri de Lu bac, *ie drame de l'humanisme alhèe.* Cerf. Paris. 1998. p.'3l

filosofia idealistă printr-un obiectivism ce constă în materialismul dialectic.

Dacă filosofia idealistă insista pe subiectivismul omului, în materialismul dialectic accentul este pus pe obiectivizarea naturii. In ambele situaţii omul este separat de natură. Pentru împăcarea omului cu natura. Marx consideră că este posibilă o umanizare a naturii şi o

Ibidem, p. 282

naturalizare a omului, realizându-se astfel o legătură mutuală atunci când proprietatea privată va fi desfiinţată. Atunci va înceta orice exploatare şi omul îşi va descoperi esenţa lui naturală. Este vorba de un om autonom, naturalismul marxist arătând dimensiunea exclusiv orizontală a omului. Această concepţie este inspirată din filosofia naturalistă a lui Schclling. Bockmuhl nota: „Comunismul lui Marx a găsit soluţia antagonismului dintre om şi natură, dintre libertate şi necesitate, dintre esenţă şi existenţă prin umanizarea naturii şi naturalizarea omului".[300]

In acelaşi an, 1842 (anul apariţiei lucrării *Esenţa creştinismului* a lui Feurbach) apare *Cursul de ftlosofie pozitivă* a lui Comte. Această coincidenţă de date 1-a lacut pe Emil Saissel să scrie la puţin timp după apariţia acestor publicaţii, următoarele cuvinte: „Feurbach Ia Berlin, precum Comte la Paris, propun Europei creştine adorarea unui dumnezeu nou. fiinţa umană".[391]

Ateismul Iui Comte este diferit de cel a lui Feurbach. Comte transformă umanismul într-o religie, cu un cult faţă de umanitate, faţă de o Fiinţă Supremă constituită dintr-un organism concret de fiinţe umane, un ansamblu continuu de fiinţe convergente. în 1847 Comte va ţine o seric de conferinţe, care vor servi ca suport pentru lucrarea *Discurs asupra ansamblului pozitivismului.* Auditorii vor fi foarte entuziasmaţi. E. Semcric, unul aceştia, şi care va deveni un pozitivist al generaţiei următoare lui Comte. El adresându-se catolicilor , spunea: „Noi avem credinţa care inspiră marile lucruri şi curajul de a le înfăptui. Mirosului vostru de tămâie şi acordurilor cântecelor voastre, noi opunem sărbătorile splendide ale umanităţii în oraşul sfânt al Revoluţiei; cultului lui Dumnezeu îi opunem

[m] J. Moltroann. *Dieu dans crealion.* p. 63
[m] Henri de Lubac. op. cit. p. 137

cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic".[39]"

Gândirea lui Comte va influenţa mult pe cei care îi vor urma. Spiritul pozitivist se impune tot mai mult. Reprezentanţi ai intelectualităţii se vor grupa în jurul paternităţii spirituale al lui Comte şi vor cânta împreună cu Charles Jundzill:

„Umanitatea devine centrul
Tuniror speculaţiilor

Este idealul mereu propice
Care prezintă eroarea popoarelor încă necoapte
Pentru a primi adorarea omului".[393]

Comte, în ultimii săi ani de viaţă, s-a străduit enorm pentru a impune şi a răspândi religia umanistă. A realizat o legislaţie referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noii religii. Analog cultului pentru sfinţi exista un cult pentru binefăcătorii umanităţii. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitiviste erau înălţate către Marea Fiinţă.

Dar nici o religie nu poate exista fără sacerdoţiu. Noul sacerdoţiu. în viziunea lui Comte. trebuia atribuit savanţilor. încă din 1824, Comte se gândeşte la o nouă putere spirituală, capabilă de a înlocui ierarhia clerică şi dc a reorganiza Europa prin educaţie. Sacerdoţiul pozitiv va fl reprezentat de savanţi iar şcolile vor fi anexate Templului umanităţii. Ştiinţa autentică va face o dublă sinteză: mai întâi între diferite domenii de cercetare intelectuală, pentru ca apoi fllosofia să fie unificată cu poezia. Pătrunşi de un asemenea spirit savanţii sacerdoţi vor putea reconstrui Occidentul pe un tăgaş autentic de dezvoltare. în acest fel instinctele personale vor fi supuse celor sociale, omul va fi supus umanităţii. Va deveni această umanitate formată de religia pozitivistă una tiranică?

Deşi propovăduieşte toleranţa şi înţelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forţă. Autoritatea noului sacerdoţiu nu este o simplă teorie, ci

N: lbidcm.p. 1X0
w Chnrle> Jundzill. Ibidcm. p. **225**

o realitate care trebuie să se impună inclusiv prin forţă, dacă este cazul. Comte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoţiu inflexibil - se poate face o analogie cu tiranica democraţie a drepturilor omului de azi - . Mai mult decât atât pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult. Inclusiv preoţii vor fi cinstitori şi practicanţi ai acestui cult, împreună cu credincioşii. Comte. fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanităţii", toţi vor trebui să-i arate o

ascultare totală în gândire, simţire şi acţiune. Astfel Comte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanţilor pozitivişti şi care culminează în însăşi persoana lui.

Religia pozitivistă va impune şi va consolida o adevărată sociocraţie care va culmina într-o mistică socială şi politică. Religia umanistă nu este doar o realitate abstractă şi teoretică ce se adresează doar interiorului fiinţei umane. Ea se întrupează în societate şi devine religia oficială a societăţii, a statului. Asistăm la o deturnare a sensului eshatologic al istoriei din creştinism. Dacă viziunea creştină ne oferă un sens eshatologic al lumii şi al istoriei, creştinul trăind în tensiunea dintre *acum* şi *nu încă* a împărăţiei cerurilor, pozitivismul îşi doreşte realizarea exclusivă a împărăţiei cerurilor în această lume. Mai mult decât atât, mijloacele prin care se realizează această împărăţie paradisiacă sunt exclusiv umane şi ele ţin de resortul societăţii, fiind utilizate de puterea politică.

Societatea civilă este astfel întărită, iar Statul va fi cel care va dicta în viaţa cetăţii. Dacă puterea spirituală este în mâna savanţilor, puterea temporală trebuie să aparţină celor care conduc afacerile economice. Este o concepţie afişată de Comte în lucrările sale *Opuscule, Politica pozitivistă, Circulare anuale.* în circulara din 8 martie 1848 Comte anunţă intenţia de a realiza o societate politică, sub deviza „Ordine şi Progres" care să împlinească dezideratele Revoluţiei franceze. Era în pragul revoluţiei din 1848 ce urma să cuprindă întregul continent european.

2.4. Premisele modernităţii

▪

In cele ce urmează vom schiţa câteva aspecte ale modernităţii care au erodat decisiv sensul eshatologic al istoriei. Europa a fost marcată de filosofia greacă, civilizaţia juridico-politică romană şi creştinism. In secolul XVII o nouă cultură, „modernă", concretizată printr-o manieră de a gândi, a simţi, a vedea lumea începe să se impună. Chiar dacă primii gânditori moderni (Grotius, Descartes, Galilei) n-au vrut să se separe de creştinism, ei s-au îndepărtat de miezul acestei religii.

Efectele modernităţii vor influenţa in mod treptat civilizaţia europeană în toate aspectele ei, inclusiv Bisericile creştine - mai ales în Occident, dar azi în toată lumea - fiind afectate. O recunoaşte deschis un teolog catolic: ..Convingerea mea este că actuala criză existentă în Bisericile din Occident este efectul pătrunderii progresive ale modernităţii în toate sferele de activitate ale populaţiei. Difuzarea modernităţii adesea opusă creştinismului a fost făcută prin mijloacele mass-media şi a favorizat un mod de viaţă caracterizat printr-o bogăţie şi un confort nemaiîntâlnite până acum. Liberalismele şi relativismelc de tot felul au însoţit modernitatea care a invadat Occidentul. Criza religioasă care a rezultat este bine cunoscută: declinul practicii religioase, reculul credinţei în Dumnezeu, forţa scăzută a vocaţiilor religioase".[394]

Termenul *modernitate* provine dintr-un adjectiv latin recent, deoarece el n-a apărut decât în secolul VI după Hristos. într-un text al grămăticului Priscos de Cezareea la Cassiodor şi într-o scrisoare a papei Gelasiu care opunea *patrum regulas* (regulile stabilite de Părinţii sinodali) recomandărilor recente, *admonitiones modernas.* Cuvântul *modernitate* va apărea în jurul adverbului *modo* care înseamnă momentan, imediat, acum. Dar *modernus* se află aproape şi de *modus* care înseamnă normă, măsură. Dar cum poate fi reconciliată măsura cu temporalitatea?

G. Dumezil a arătat că latinii, încă înainte de apariţia adjectivului *modernus* aveau deja conştiinţa dificultăţii dc a împăca

Antoine Vergolc. ***Modernité et christianisme.*** **Cerf. Paris. 1909. p 1 1**

ceea ce este nou, diferit faţă de ordinea cotidiană cu ceea ce era normă. Cum se va face inserarea iui *mos* în *moilus* astfel încât noutatea, modernitatea să definească un nou tip de comportament al omului şi care va deveni un model cultural, un *mos majoruml* Analiza dialecticii dintre *mos* şi *modus* în vechea Romă va reflecta dimensiunea sociologică a conceptului de modernitate (a se vedea Gcorge Dumezil, *L Iwmme romain).*

Cu siguranţă termenul de *modernitate* nu reflectă doar valenţe temporale, ci va exprima un mod de a ti. Cum şi când a apărut elaborarea unui termen de *modernitate* care să exprime o concepţie particulară a istoriei? E. Gilson. într-un articol semnificativ *Le*

Moyen Age comme „saeculum modernum" a arătat că în secolul XII Occidentul a conştientizat existenţa unui timp şi a unui mod de a fi diferit de antichitate. Sub influenţa aristolclismului, logica şi dialectica au înlocuit gândirea augustiniană, făcând loc unui umanism greco-scolastic, unei scolastici revoluţionare şi moderne. După şase secole dc la apariţia cuvântului *modemus* asistăm la o primă modernitate occidentală. In mai puţin de trei secole Renaşterea va înlocui scolastica. Apoi modernitatea va fi percepută ca ceva mai bun faţă ceea ce a oferit trecutul. Premisa fondatoare a modernităţii este superioritatea faţă de formele de existenţă trecute.

Furetiere, în 1693 spunea: „Modernii sunt mai buni decât cei vechi în toate formele de artă şi ştiinţă". începând cu 1715. o dată cu Fonlcnelle asistăm la o respingere a tradiţiei antice care a trasat cadrele de gândire ale Renaşterii şi a fi modern presupune acum că perfecţiunea nu poate fi atinsă decât punând sub semnul întrebării toate cunoştinţele într-un demers spre un adevăr mai profund.

O generaţie mai târziu Trevoux va lărgi câmpul semantic al cuvântului *modern* dându-i conotaţia de *imediat.* Este sensul confirmat şi de dicţionarul Academiei franceze din 1789. Cuvântul *modernitate* este folosit pentru prima dată într-un articol din

colectiv de autori. *Thèotojtie el chiK des cultures.* Cerf. Paris, 1984. p. 36

Monitorul oficial din 8 iulie 1867 de Teophilc Gautier în care acesta folosea cuvântul *modernitate* pentru a desemna o lume nouă, o concepţie atât temporală cât şi valorică în opoziţie cu o lume veche. Modernitatea nu va fi asociată întotdeauna cu o alternanţă oponentă între nou şi vechi, ci va fi marcată de ideea de progres, de posibilitatea de depăşire. Astfel modernitatea este considerată ca un factor de tensiune dinamică în societate, ea fiind elementul esenţial al unei crize care să pună în critică diferite mentalităţi şi concepţii.

Modernitatea este mediul în care Biserica a trebuit să se confninte cu problemele contemporane. Biserica Romano-Catolică a luat o atitudine foarte dură contra modernităţii în decretul *Lamentabili* şi enciclica *Pascendi* din 1907. Apoi principalii protagonişti ai Bisericii catolice care au avut o atitudine potrivnică faţă de modernism au fost Loisy, Lagrange, Duchesne, Blondei.

Astăzi Biserica încearcă diferite strategii pentru inculturalizarea Evangheliei într-un mediu al postmodernităţii. Coexistenţa Bisericii şi a lumii într-un astfel de mediu nu e un lucru facil, chiar dacă această întâlnire este animată de cele mai bune intenţii. Şi totuşi aceasta este realitatea în care Biserica a trebuit să-şi exercite vocaţia de sfinţire a lumii în ultima vreme. Mai ales Occidentul s-a confruntat cu această situaţie. E. Fouilloux în *Une Eglise en quête de liberte. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, afirma: „Criza modernităţii constituie matricea intelectuală a catolicismului contemporan".[396]

Lumea contemporană se caracterizează mai ales printr-o superbie datorată unei tehnici şi tehnologii sofisticate. Există o ruptură între lumea tradiţională şi cea modernă în ceea ce priveşte tehnica. Instrumentele nu se diferenţiau doar prin performanţele lor, ci aveau o altă semnificaţie. Grecii numeau *techne* ştiinţa meşteşugului, a artizanilor care fabricau şi utilizau instrumentele. Pentru antici şi medievali tehnica avea o anumită aură artistică şi făcea o legătură directă între om şi natură. O dată cu modernitatea

[l]'* **Bernard Joa&art *Le modernisme est entré dans l'histoire* apud Nouvelle Revue Theologique. I. 1999. p. 110** asistăm la o invenţie şi extindere a instrumentelor pe scară largă, acestea devenind tot mai automatizate. Maşina cu vapori este primul model care va face posibilă extinderea revoluţiei industriale în Anglia. Dar departe de a fi doar o revoluţie industrială, maşina tehnică va constitui o veritabilă mutaţie culturală, conducând la o revoluţie culturală.

Astăzi tehnica a influenţat mult munca şi felul de viaţă al omului. O entitate autonomă şi impersonală se va interpune între om şi natură. Prin autonomizare tehnica va evidenţia un nou principiu al activităţii umane: *eficacitatea.* Se va produce tot mai mult, consumismul ajungând să-1 domine pe omul care a inventat acest sistem economic tocmai pentru a se servi de el. Eficacitatea şi raţionalizarea tehno-economică va impune o mentalitate utilitaristă în toate domeniile.

De exemplu conceptul de *nevoie* a fost introdus în mai multe domenii. Să-1 luăm doar pe cel al psihologici, mai ales al celei americane, unde şcolile de psihologic pentru a desemna motivaţiile şi tendinţele umane folosesc conceptul de *nevoie.* în acest fel de a gândi, dragostea devine nevoia de a iubi, credinţa în Dumnezeu

nevoia de a crede, iertarea nevoia de a ierta. etc. Necesitatea domină toate gesturile, gândurile şi sentimentele omului. în acest climat al nevoilor, fericirea devine o realitate de ordin imediat şi ea constă în împlinirea nevoilor. Satisfacerea nevoilor ne conduce la o înţelegere consumistă a lumii, a vieţii, a relaţiilor interpcrsonale. inclusiv relaţia cu Dumnezeu fiind trăită într-o manieră consumistă.

Tirania eficienţei raţionale colaborată cu acea a plăcerilor distruge caracterul autentic al fericirii. Totodată viaţa îşi pierde farmecul care exista într-o lume a simbolurilor, a referinţelor şi a semnificaţiilor unde existenţa era deasupra unei simple nevoi. „Modernitatea este mai mult decât temporalitatea încadrată istoric, este o metamorfoză a umanităţii în toate dimensiunile spiritului, actualizând autonomia într-o manieră integrală".[397]

' **Antoine Vergole. op. cit. p. 197**

Modernitatea nu poate fi rezumată la o simplă perioadă, la o sumă de evenimente sau la un corpus doctrinar. Ea va marca o nouă reprezentare a omului în relaţia lui cu Dumnezeu şi lumea, dând un mod concret de existentă în care se va evidenţia autonomia omului. Civilizaţia dezvoltată de o astfel de concepţie autonomă va reprezenta suveranitatea unui om într-o lume care şi-a pierdut identitatea adevărată, deoarece sensul existenţei nu poate fi dat de autonomie, ci de teonomie. Nu Omul-dumnezeu, ci Dumnezeu-omul ne relevă sensul istoriei şi al întregii creaţii.

Modernitatea a favorizat formarea unei concepţii ce echivala împărăţia lui Dumnezeu cu aceea lumii. Generalizarea unui paradis terestru construit după poftele omului este facilitată şi de refuzul conştiinţei contemporane al existenţei infernului. Deja din 1921 un scriitor francez mărturisea: „Frica dc infern este o boală care a dispărut în ţările noastre, aşa cum a dispărut lepra. Mi-a fost foarte frică de diavol când eram mic, fiindcă luam în serios locurile comune ale oratoriei eclesiastice. Dar când am simţit că nici părinţii mei, nici prietenii mei, nici preoţii înşişi nu se temeau cu adevărat de infern, m-am eliberat repede de această spaimă".[398]

Dar pe cât omul contemporan respinge infernul în dorinţa de a construi prin puterile lui paradisul pământesc, cu atât el va trăi mai

adânc atât tragedia unui infern personal, cât şi aceea a unui infern generalizat la scară planetară. „Infcrnurile se înmulţesc văzând cu ochii. Mişcarea de retragere a infernului creştin tradiţional nu este decât o păcăleală. După ce a crezut că 1-a distrus, omul s-a grăbit să-şi creeze şi să-şi descopere propriile infernuri, fară Dumnezeu şi fară diavol...Un infern universal, prezent în viaţa pământească: iată care pare să fie concluzia a treizeci de secole de reflecţie asupra acestui subiect".[399]

Absenţa conştiinţei infernului se datorează unei concepţii ce insistă asupra primatului civilizaţiei materiale în detrimentul existenţei spirituale. Această concepţie a facilitat dezvoltarea unei istoriografii ce înţelege istoria într-o manieră autonomă ca o

[m] Georgcs Minois. *Istoria infemurihr,* Humanitas, Bucureşti.I99R. p. 34 [w] Ihidem. p. 363

dezvoltare exclusivă a componentei materiale. Dezvoltarea unei concepţii istorice care să pună accentul pe civilizaţie pleacă de Ia lucrarea lui Sir John Lubhock, *The Origins of Civilization* (1870), în care acesta studiază analitic o sumedenie de civilizaţii în diferite perioade de timp. în spaţiul german termenul de *civilizaţie* este înlocuit cu cel de cultură (Kultur).

Totuşi au existat mari istorici care au dezvoltat o concepţie asupra istoriei în care fenomenul religios este factorul cheie al comportamentelor umane şi al evenimentelor istorice. Johann Gottfried Herder în opera sa de 4 volume *Ideen zur Philosophie der Menschheit* (1784-1791) face o istorie a culturii în care urmăreşte concepţia cultural religioasă a diferitelor popare în legătură cu fenomenul politic. Herder consideră dimensiunea religioasă ca motor al evoluţiei societăţii. G. B. Vico (1688-1744) este întemeietorul filosofiei istorice, el vorbind de cicluri culturale în care se ocupă de studierea mentalităţilor (factorul religios având un rol foarte important).

Nikolai Danilevski, în secolul XIX elaborează o teorie morfologico-culturală completă. EI distinge zece culturi istorice universale care se identifică prin patru criterii, cel religios fiind primordial. Aceste tipuri cultural—istorice (egiptean, chinez,

asiro-babilonian. indian, iranian, persan, ebraic, grec, germanic, roman, slav) s-au intercondiţionat reciproc.

Interpretările lui Danilevski au fost reluate de Oswald Spengler (1880-1936) în *Untergang des Abenlandes* (Declinul Occidentului) cu accente organiciste. Misticismul teoriei civilizaţiilor spengleriene şi unilateralismul Iui Danilevski sunt depăşite de istoricul Arnold Toynbee (1888—1975). In lucrarea sa fundamentală *A Study of History* (12 volume), el construieşte un sistem de 21 de civilizaţii, dintre care doar cinci mai sunt vii: civilizaţiile Extremului Orient, indiană, creştin-ortodoxă, islamică, european-occidentală. Religia are un rol prioritar în concepţia istoricului englez. Ca o concluzie la acest subcapitol ne vom opri asupra concepţiei lui Toyenbee despre istorie, unitatea istoriei fiind dată de Dumnezeul cel viu.

efectuate de armatele şi guvernele occidentale n-au fost nici atât de puternice şi nici atât de complete precum au fost cuceririle operate de industriaşii şi tehnicienii occidentali, rămâne totuşi un fapt că toate statele lumii contemporane constituie o parte dintr-un singur sistem politic dc origine occidentală. Sunt fapte izbitoare. Dar. dacă vrem să le considerăm ca pe o evidenţă a unităţii dc civilizaţie, atunci ar însemna să dăm dovadă dc superficialitate. în vreme ce harta economică şi harta politică ale lumii au ajuns să fie occidentalizate, harta culturală a lumii a rămas în esenţă ceea ce fusese mai înainte ca societatea noastră occidentală să se angajeze pe calea cuceririlor ei economice şi politice".[400]

Se poate vorbi de o adevărată unitate a istorici tot aşa precum putem vorbi şi despre unitatea cosmosului, în care identităţile şi distincţiile să nu fie anulate în momentul când percepem atât istoria cât şi cosmosul ca părţi integrante ale aceleiaşi realităţi: creaţia lui Dumnezeu. Precum contemplarea raţiunilor dumnezeieşti din cosmos ne face să-L slăvim pe Dumnezeu, la fel istoria lumii asumată ca o istorie a umanităţii în care Dumnezeu c o prezenţă vie, ne face să resimţim istoria ca un vehicul ce ne conduce la Dumnezeu.

Omul ca fiinţă istorică, plasat în cosmosul lui Dumnezeu este deschis şi spre eshaton şi în felul acesta trăieşte cu ardoare sensul eshatologic al creaţiei. In momentul în care istoria este văzută ca o succesiune de dezvoltări ale unor concepţii orgolioase ce-1 plasează

pe om în centrul existenţei, ca unic agent al istoriei, nu mai putem vorbi de o unitate reală a istoriei. Dincolo de sloganele ideologice ale unei unităţi planetare fondate pe iluziile deşarte ale criteriilor lumeşti (democraţie, drepturile omului, economic de piaţă ce asigură bunăstarea materială) divizările din lăuntrul nostru şi între noi se accentuează. în loc să dărâmăm barierele ce ne despart, ridicăm ziduri între noi, într-o lume care se vrea cea mai bună dintre toate câte au existat în istorie.

Amold Toynbcc. *Studiu asupra istoriei,* voi. I-VI, Ed. Humanilus. Bucureşti. 1997. p. 60

Unitatea adevărată o regăsim doar atunci când vom redescoperi caracterul doxologic al omului. în calitate de fiinţă ce are menirea să-1 proslăvească pe Dumnezeu, omul se face părtaş de o istorie în care conlucrează cu Dumnezeu. în sinceritatea trăirii religioase adevărate care presupune o închinare autentică, făcută în mod corespunzător, omul va reuşi să unifice atât aspectele divergente ce ţin de exterioritatea istoriei, cât şi să conştientizeze destinul comun al propriei istorii cu acela al cosmosului.

Conştientizarea primatului lăuntricului asupra exteriorului, a religiosului asupra pragmatismului este de mare actualitate astăzi când dezideratul unităţii e transpus printr-o nivelare instituţională şi comportamentală. Dacă vom găsi motivaţia adâncă, lăuntrică a unităţii noastre, vom putea trăi bucuria apartenenţei la acelaşi Dumnezeu viu al istoriei şi al cosmosului, o unire ce nu nivelează, ci dimpotrivă sporeşte şi valorifică darurile personale ale fiecăruia, date de Dumnezeu.

în felul acesta chinul trudei pentru realizarea unei unităţi ideologice propovăduite de cel puţin două veacuri, ce depăşeşte existenţa unui om în istorie, poate fi depăşit prin seninătatea unităţii în Dumnezeu trăite *hic et nune*. In acest sens Toynbee mărturiseşte: „Nu este cu putinţă să se ajungă la unitatea întregii omeniri tară participarea Iui Dumnezeu. Şi, invers, atunci când cârmaciul ceresc este înlăturat, omul începe prin a se prăbuşi într-o ambianţă de discordie care nu se mai potriveşte cu sociabilitatea lui firească. în acelaşi timp, el este chinuit de o frământare tragică, inerentă fiinţei omeneşti prin însuşi faptul că este o fiinţă socială, şi cu atât mai chinuitoare cu cât omul izbuteşte mai bine să vieţuiască astfel cum

îl îndeamnă firea lui socială, atâta vreme cât se străduieşte să-şi joace rolul într-o societate în care nu-şi mai află rolul singurul Dumnezeu adevărat".[401]

Drama activismului exacerbat de mentalitatea contemporană îl plasează pe om în spectrul unei realităţi iluzorii, în trăirea unei vieţi virtuale în care el se amăgeşte că are o contribuţie în

[401] **lbidem,p. 15!**

edificarea idealului de progres al civilizaţiilor ce se va împlini peste generaţii şi generaţii. Ne cheltuim energiile şi forţele pentru soluţionarea marilor probleme ale planetei uitând de adevăratele osteneli ce ar trebui să se concentreze în vederea despătimirii noastre. O istorie înţeleasă în concepţia demiurgică, ce-L scoate pe Dumnezeu din istoria concretă a umanităţii, ne face să trăim o viaţă medială (suntem plasaţi în afara realului deoarece ajungem să trăim ceva indus) care ne îndepărtează de la adevăratele probleme ale existenţei. Ilustrativ este, în sensul acesta, felul în care ne consumăm din cauza unor evenimente intens mediatizate, care fără să aibă legătură directă cu existenţa noastră reală, de zi cu zi, ne devin preocupări majore. E mai uşor să comentăm cutare eveniment de pe mapamond, prezentat ca fiind crucial pentru existenţa întregii planete, decât să ne întoarcem spre noi înşine şi să căutăm la micimea din noi. E mai facil să ne credem părtaşi la rezolvarea unor mari probleme ale umanităţii decât să privim spre fiinţa noastră desfigurată de patimi.

Omul contemporan, supus activismului atotputernic şi exteriorităţii desăvârşite, va trăi mereu în iluzie până ce va redescoperi că adevărata istorie este aceea configurată de dialogul viu dintre el şi Dumnezeu. „Dilema tragică înaintea căreia se găseşte omul, în asemenea condiţii, este determinată de următoarea situaţie: acţiunea socială în care ajunge să se realizeze pe sine ca o fiinţă omenească depăşeşte, atât în timp cât şi în spaţiu, prin amploarea ei, limitele unei singure vieţi omeneşti pe pământ. In felul acesta, istoria privită exclusiv din punctul de vedere al fiecărei fiinţe omeneşti individuale care participă la ea, se înfăţişează ca o poveste doar istorisită de un biet smintit şi înţelesul ei e nimicnicia. Şi totuşi viziunea unei vieţi lipsite de sens îşi recapătă întreaga

semnificaţie spirituală de îndată ce omul izbuteşte să desluşească în sânul istoriei chipul în care activează singurul Dumnezeu adevărat".[402]

Mbidcni. p. 151

O transfigurare reală a istoriei poate avea loc doar într-o lume disponibilă de a-L primi pe Dumnezeu şi de a-L proslăvi pe adevăratul Creator al istoriei şi al cosmosului. Societatea contemporană trăind complexul de superioritate dat de trufia unei ştiinţe şi tehnici atotputernice şi-a întors privirea de la Dumnezeu, transferându-şi încrederea în om sau mai bine zis într-o ideologic ce depăşeşte inclusiv umanul. Inlr-o astfel de mentalitate ne-am învăţat şi suntem învăţaţi să imităm idolii actuali - bieţi oameni transformaţi mediatic în superstaruri să ne exaltăm bolnăvicios în prezenţa lor, uitând că adevărata putere creatoare este doar la Dumnezeu.

lntr-o astfel de viaţă în care facem transferul mimetic de la Dumnezeu la om. inerent vor apărea şi dezamăgirile. E obligatoriu transferul mimetic invers de la om înapoi la Dumnezeu! „Un asemenea transfer mimetic spre Dumnezeu nu poate niciodată pricinui, în sufletele care-1 practică, acele dezamăgiri care pândesc orice comportament mimetic îndreptat spre fiinţele omeneşti şi care duc, atunci când se ivesc, la alienarea morală a unui proletariat care refuză să mai asculte de o minoritate ajunsă acum exclusiv dominantă. Comuniunea dintre suflet şi singurul Dumnezeu adevărat nu mai poate degenera în lanţul care-1 leagă pe sclav de despot, fiindcă, în fiecare din religiile superioare, într-o măsură diferită, viziunea lui Dumnezeu ca putere este transfigurată intr-o icoană a lui ca iubire. Şi înfăţişarea uni asemenea Dumnezeu al iubirii în icoana unui Dumnezeu întruchipat într-o fiinţă omenească jertfită de bunăvoie este o teodicec care fereşte orice *Imitatio Christi* de consecinţele tragice inerente oricărei *mimesis* îndreptat către anumite personalităţi omeneşti care nu ajung să se regenereze şi să se transfigureze".

Utopia unei fericiri veşnice dobândite prin valorile ideologiei consumiste contemporane nu poate fi soluţia mulţumitoare pentru un

om dispus să-şi caute profunzimea rădăcinilor existenţei sale. Suntem făcuţi pentru a nu ne mulţumi cu surogate. Esenţial este să

ne dorim şi să ne luptăm pentru a trăi cu adevărat, pentru a ne asuma istoria existenţei noastre (în strânsă legătură cu istoria cosmosului) din perspectiva eshatologică a comuniunii dintre Dumnezeu şi creaţie, posibilă de a tl anticipată încă din istoria noastră. Pentru aceasta important este să redescoperim resorturile interioare ale unei viziuni ce articulează istoria in rădăcinile solide ale religiosului. Fenomenul religios este unicul mod de a structura şi de a legitima istoria.

Arnold Toynbee sperând într-un echilibru dat de o lege a compensaţiilor, speră că printr-un paradox, că efectele produse de exacerbările socio-politico-cconomicc ale civilizaţiei occidentale, marcante pe întreaga planetă, să fie convertite în redescoperirea sensului autentic al istoriei: proslăvirea lui Dumnezeu. El notează: „înregimentarea care a fost impusă astăzi vieţii economice şi politice a societăţii occidentale va prilejui eliberarea sufletelor occidentalilor, dându-le astfel răgazul să îndeplinească adevăratul ţel al omenirii, şi anume acela de a-L proslăvi pe Dumnezeu şi de a se desfată iarăşi cu prezenţa lui divină. Această perspectivă spirituală mai fericită constituie, cel puţin, un prilej pe care l-ar avea generaţia actuală, atât de despiritualizată. a bărbaţilor şi femeilor din Occident, de a întrezări, iarăşi, scânteierea liniştitoare a luminii bunătăţii".[404]

Creştinismul afirmă un sens al istoriei, dar un sens ascuns, învăluit de taina existenţei. Acest sens al istoriei nu poate fi explicitat printr-un corpus sistematic dc idei, ci se lasă întrevăzut de cel ce năzuieşte spre cshaton. Rezerva faţă de o concepţie sistematică ne scuteşte dc fanatismul ideologic şi ne dă posibilitatea de a întrezări prin speranţă o semnificaţie profundă a istoriei. £M&iteu- 'i0itsfu?/.'i miiku " *m*■

Paul Ricoeur scrie: „Credinţa într-un sens ascuns al istorici este deopotrivă *curajul* de a crede într-o semnificaţie profundă a istoriei celei mai tragice şi deci o dispoziţie către încredere şi abandonare în chiar miezul luptei-şi un anumit refuz al sistemului şi

al fanatismului, un sens al *deschiderii.* Dar. pe de altă parte, este esenţial, ca nădejdea să rămână mereu în contact cu aspectul dramatic, neliniştitor al istoriei. Căci tocmai atunci când speranţa nu mai este sensul ascuns al unui aparent nonsens, când ea este dezlegată de orice ambiguitate, exact ea atunci cade iar în progresul raţional, dătător de încredere, ocheşte tocmai abstracţia moartă; de aceea e necesar de a păstra în atente acest plan existenţial al ambiguităţii istorice, situat între planul raţional al progresului şi planul suprarаţional al nădejdii".[40]"

2.5. Mentalitatea consumistă

Raţionalismul economic a influenţat comportamentul credincioşilor determinând mutaţii majore în mentalitatea lor, în percepţia şi trăirea credinţei creştine. In lumea sud-americană şi latino—americană, după impactul teologiilor eliberării - în fapt forme secularizate de teologie - astăzi se impune tot mai mult gândirea protestantă şi neoprotestantă. Din dorinţa de a scăpa de neajunsurile sărăciei şi a mizeriei o parte semnificativă a credincioşilor de aici, legată în mod tradiţional de credinţă catolică, încearcă să se adapteze la o confesiune care să le favorizeze o îmbunătăţire a modului de viaţă.

De exemplu, într-o analiză sociologică făcută de curând în Costa Rica de un grup de cercetători protestanţi de la Facultatea de la Fnbourg, în care se urmărea valabilitatea tezelor weberiene s-a constatat că protestanţii trăiesc mai bine decât catolicii: Ancheta s-a tăcut pe un eşantion semnificativ de 1080 de persoane, urmăindu-se după mai multe criterii situaţia lor materială. Este în mare vogă teologia care propovăduieşte prosperitatea. Cât de departe poate să fie o asemenea teologie faţă de viziunea eshatologică asupra istoriei care ne cere să nu ne legăm de lucrurile

Paul Ricocur, *Istorie t i Adcwr*, Ed. Anaslusia. Bucwe>li. p 1 1 1

trecătoare ale acestei lumi! Adepţii acestei teologii pledează pentru mărirea salariilor, pentru reuşite în afaceri, posedarea unor automobile bune, etc. lată ce mărturiseşte pastorul Tabash: ..Dumnezeu are proiecte pentru viaţa ta, proiecte de putere şi autoritate, de pace şi prosperitate, de bunăstare şi sănătate. Dacă vrei să obţii bani niciodată nu-i vei câştiga semănând post şi rugăciuni, ci semănând bani".[406]

Chiar dacă teologia apuseană - fie ea catolică, mai ales prin teologiilc de eliberare, fie protestantă - încearcă o întrepătrundere a cshatonului cu istoria, o interiorizare a ambelor, nu se depăşeşte o concepţie exterioară. O prezenţă şi o conştientizare prea explicită a lui Dumnezeu în istorie ar putea atenta la autonomia istoriei. Chiar atunci când se vorbeşte de o consacrare a istoriei în teologia apuseană se pomeneşte şi de riscul unei confuzii, a unei identităţi intre eshaton şi istorie. „ Prezenţa lui Hristos în istorie nu ar trebui să se facă sub semnul unei confuzii şi/sau identităţi totale între eshaton şi istoric...Acestor perspective de unificare, de integrare şi de asemănare eshatologice e de preferat o perspectivă mai sobră, mai simplă care să ţină scama de distincţii, de diferenţe ireductibile între planul istoric şi cel eshatologic."[40'] Observăm în această perspectivă ispita aproape instinctivă de exclusivism a teologici apusene.

Ladriere susţine importanţa capitală a creştinismului în crearea lumii moderne care o dată realizată va începe să-ţi actualizeze alte potenţialităţi decât cele creştine care au generat-o şi astfel se va întoarce împotriva creştinismului, anulându-i rolul istoric. Pentru a evidenţia autonomizarea istoriei de eshaton (o consecinţă a exclusivismului teologiei apusene) vom prezenta câteva aspecte ale capitalismului ca formă dc viaţă ce proclamă un sens orizontal al existenţei. Voi insista asupra mecanismelor lăuntrice, cu valenţe religioase ale capitalismului

Jean Pierre Bastian. ***Protestunthme et comportament etonomiqiie.*** **RHPS. 4, I998. p. 462 Franci» (iuibul.** ***Le Keiygme el L flhtoire.*** **idem. 3. I999. p. 363**

Fenomenul modernităţii, tară doar şi poate, trebuie rclaţionat la o mentalitate şi un mod de viaţă specific Occidentului. Idei inovatoare, revoluţionare au existat în toate formele de civilizaţie umană, ele nu sunt un apanaj al culturii occidentale. Insă ceea ce se înţelege îndeobşte prin ***ştiinţă*** astăzi - ne referim în special la spiritul

analitic, deductiv, explicativ şi sistematic - poartă amprenta fenomenului cultural dezvoltat în Occident. Au existat şi continuă să existe religii impresionante în Orient, cu concepţii dintre cele mai fascinante şi misterioase despre lume şi viaţă, dar o sistematizare a teologiei a fost făcută în cadrul creştinismului apusean. Babilonienii au avut cunoştinţe astronomice impresionante, dar fundamentarea principiilor cosmologice din perspectivă raţionalistă a fost făcută de eleni, iar ulterior acestea au fost matematizate de astronomii occidentali. Chiar dacă egiptenii, indienii sau chinezii cunoşteau o seamă de tehnici intuitive în medicină, alchimie, magic, totuşi, medicina sistematică şi chimia propriu-zisă au fost realizate tot de spiritul lumii occidentale. Istoriografia chineză, cu toate că este bogată, este lipsită de metodologia lui Tucidide. Apoi. deşi există concepţii despre stat în Orient, acestea nu au bazele raţionale ale sistemului politic aristotelician. La fel stau lucrurile în drept, în artă, în economie.

Raţionalismul specific lumii occidentale, cu ample capacităţi de a organiza multiplele aspecte ale vieţii, de a disciplina atât exteriorul cât şi interiorul existenţei după norme clare, impuse în spiritul juridic al literei, a determinat un mod de viaţă cu o mentalitate corespunzătoare. Dar raţionalismul nu trebuie înţeles în mod simplist, ci el trebuie articulat la toate conexiunile generate de mentalitatea specifică a unui anumit timp. Importantă este perspectiva din care privim această aptitudine aproape instinctuală a omului apusean de a raţionaliza şi organiza viaţa.

Cu siguranţă încercări de organizare a societăţii, de eficientizare a economiei şi politicii au existat în toate comunităţile umane. Dar captivitatea vieţii în chingile implacabile a unui sistem atotcuprinzător, impunerea unei legislaţii care să se refere până şi la aspectele inocente ale vieţii, transformarea lumii într-un angrenaj subjugat unui scop unitar ţintuit exclusiv într-o filosofie a lucrurilor pământeşti, nu au fost posibile decât într-o paradigmă generată de fenomenul modernităţii.

Există o legănire intrinsecă între impunerea modernităţii în toate aspectele ei şi spiritul capitalismului. Max Weber arc aprecieri substanţiale în această privinţă. Interesant este să subliniem că vorbim de un spirit al capitalismului şi nu de ceea ce presupune în formă un sistem capitalist, prin termenii consacraţi şi cunoscuţi

astăzi. Adesea capitalismul este pus pe scama dezvoltării şi organizării raţionaliste a dorinţei de îmbogăţire. Dar această dorinţă de a dispune de bogăţii cât mai mari, de a obţine bani prin orice mijloace, de a fi cât mai eficienţi în muncă, a existat de-a lungul istoriei.

Spiritul capitalismului nu trebuie confundat cu anumite tendinţe întâlnite în istorie, izolate sau dominante, întrupate de lăcomia omului, ci el trebuie să asocieze pretenţia de a identifica vocaţia personală a fiecărui om şi universală a întregii lumi cu împlinirea riguroasă a datoriilor profesionale. Sensul omului şi al întregii existenţe ca realităţi deschise către absolut, centrate în Dumnezeu, nu mai este dat de aspiraţia împlinirii eshatologice. El este substituit cu un scop pragmatic, redus Ia exigenţele imanenţei care vedea perfecţiunea concretizată în conştiinţa datoriei lucrului bine făcut. Conştiinţa religioasă este înlocuită de conştiinţa profesională. Semnificativ şi paradoxal totodată este faptul că atribuirea acestor valenţe religioase conştiinţei profesionale până la substituirea religiosului cu profesionalismul nu s-a făcut de pe poziţii seculare, ci chiar din interiorul concepţiilor creştine, prin denaturarea unor doctrine creştine.

Din acest punct de vedere sunt relevante consideraţiile sociologului Max Weber referitoare Ia fundamentarea spiritului capitalismului plecând de la doctrinele specifice în mod deosebit calvinismului, puritanismului sau a unor secte provenite din mişcările anabaptiste. Este ciudat cum tocmai asceza puritanilor preocupaţi de eliberarea lor din grijile acestei lumi sau strădania obsesivă a calviniştilor pentru izbăvirea sufletului au dat naştere unor forme de organizare economică şi socială dintre cele mai performante. Această realitate nu poate 11 înţeleasă fară să avem percepţia individualismului strivitor impus de protestantism nu doar în exteriorul vieţii, ci şi în adâncul fiinţei umane. Creştinul protestant însingurat lăuntric, chinuit de mântuirea propriului suflet - propăvăduită cu obstinaţie de reformatori - dar cu conştiinţa naturii sale căzute şi desfigurate în totalitate de păcat, va încerca o salvare individuală. Numai după ce s-a asigurat într-un fel sau altul de semnul milostivirii divine el se gândeşte că ar fi frumos să lupte pentru mântuirea propriei familii sau a apropiaţilor.

Dar datorită predestinaţici impusă de calvinism toate acestea se făceau doar spre slava lui Dumnezeu, deoarece omul nu avea nici un fel de contribuţie în actul soteriologic, mântuirea fiind un dar exclusiv divin acordat de Dumnezeul unora printr-o alegere tăcută din veşnicie şi refuzat altora printr-o aceeaşi elecţie divină din eternitate. Universul este predestinat să aducă slavă lui Dumnezeu, iar omul prin tot ceea ce face trebuie să contribuie la aceasta. Iubirea aproapelui există, dar ea este reală numai în măsura participării la această unică realitate: sporirea slavei lui Dumnezeu. Astfel această iubire de aproapele, în mod straniu, în loc să poarte amprenta personalismului creştin va căpăta nuanţe impersonale.

Iubirea aproapelui nu mai ţinea de o asumare personală şi lăuntrică a celui de lângă noi, cu întreg universul lui de nevoi şi aspiraţii, cu toată complexitatea trăirilor lui, a spaimelor şi a bucuriilor în faţa existenţei, nu mai era expresia unei jertfe personale făcute cu delicateţe şi discreţie, ci purta eticheta împlinirilor profesionale date de *lex naturae*. „Creştinul care ţine la confirmarea predestinării* sale lucrează pentru scopurile lui Dumnezeu, iar acestea nu pot fi decât impersonale. Orice relaţie personală dictată pur şi simplu de sentimente, deci nedeterminată raţional, între un om şi altul poate fi bănuită în orice etică puritană de a fi idolatrizare a unei făpturi...Calviniştii sunt entuziasmaţi de ideea că în alcătuirea lumii, ca şi a ordinii sociale, Dumnezeu ar trebui să dorească drept mijloc de mărire a gloriei sale utilul pozitiv: nu fiinţa dc dragul ei înseşi, ci ordinea a ceea ce este fiinţa supusă voinţei sale. Dc aceea, imboldul spre fapte ale sfinţilor, descătuşat de doctrina alegerii prin graţie se confundă cu tendinţa de raţionalizare a lumii".[40]"

O asemenea conştiinţă impersonală a iubirii faţă de aproapele a determinat o puternică dezvoltare a misionarismului protestant în lumea necreştină. De exemplu cu costuri imense au fost finanţate campanii de propovăduire a Evangheliei în Orientul extrem. Peste 1000 de misionari au fost în China. Aceşti misionari aveau conştiinţa că ei îşi fac doar datoria, fară să contribuie cu ceva la mântuirea destinatarilor mesajului evanghelic, lucrare exclusiv lăsată pe scama lui Dumnezeu. Ei doar contribuiau la sporirea slavei lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui.

In această asumare a perspectivei impersonale a iubirii aproapelui, înţeleasă ca o împlinire exterioară a unor imperative cerute de ordinea socială a lumii, trebuie înţeleasă naşterea caracterului pragmatic şi militarist al eticii calvine şi puritane ce a economic şi politic specific. Acum această morală dobândeşte un straniu caracter impersonal-material şi anume: „...acela al slujirii unei alcătuiri raţionale a cosmosului social care ne înconjoară. Căci alcătuirea şi organizarea extraordinar dc practice ale acestui cosmos care, potrivit revelaţiei biblice şi, tot astfel, potrivit înţelegerii naturale, este evident croit astfel încât să fie util speciei umane, fac ca munca în slujba acestei utilităţi impersonale să apară ca fiind promotoare a gloriei lui Dumnezeu şi deci voită de El. Eliminarea completă a problemei teodiceei şi a taturor întrebărilor privind sensul lumii şi al vieţii, care au frământat atâta pe alţii era pentru puritani ca ceva de la sine înţeles".[409]

In slujba acestei morale utilitariste este pusă asceza profesională care exprimă una din componentele spiritului capitalist modern. Puritanismul a luat o atitudine fermă împotriva

Max Weber. ***Etica protestantă si spiritul capitalismului,*** **lid. H umani las. Bucureşti. 1993. p. 192**

lenevirii, a unei atitudini contemplative, pledând pentru un activism ce a dus la creşterea bogăţiilor. Dar aceste bogăţii nu aveau menirea să servească unei vieţi dominate de plăceri, ci ele erau valorificate printr-un spirit economic, printr-o existenţă moderată în capital de investiţie al iniţiativelor particulare. Această percepţie va produce adevărate mutaţii în comportamentul uman cu profunde implicaţii în înţelegerea şi asumarea lumii şi a vieţii, cu consecinţe probabil ireversibile pe care suntem obligaţi să Ie trăim şi noi cei de astăzi. „Puritanul a dorit să fie un om al profesiei, noi suntem obligaţi să fim. Căci asceza scoasă din chiliile mănăstirilor şi mutată în viaţa profesională unde a început să domine moralitatea laică a avut contribuţia ei Ia edificarea acelui viguros cosmos al ordinii economice moderne legate de condiţiile economice şi tehnice ale producţiei mecanice şi maşiniste care exercită astăzi şi va exercita, poate, până ce se va epuiza ultima tonă de combustibil fosil, o presiune covârşitoare asupra stilului de viaţă al tuturor acelora care se nasc în acest angrenaj, nu numai al acelora care sunt direct

Ibidem, p. 120

implicaţi în domeniul economic...Asceza trecând la reconstrucţia lumii şi la exercitarea efectelor asupra ei a lacut ca bunurile exterioare ale lumii acesteia să dobândească ca niciodată în istoric o putere crescândă şi în cele din urmă atât de mare asupra omului încât acesta să nu mai poată scăpa de ca iar ideea dc obligaţie profesională să bântuie prin viaţa noastră ca o fantomă a unor conţinuturi religioase".[410]

Ascetismul raţional va avea o influenţă importantă în generarea spiritului capitalismului. Munca profesională la Luther va căpăta o valorizare religioasă. Procesul raţionalizării va culmina, după Weber, nu la Luther, ci în ascetismul protestant al lui Calvin. In Occident. Luther o dată cu respingerea monahismului va respinge şi ascetismul lui. în schimb Calvin, deşi respinge monahismul, va prelua ascetismul monahal, transferându-1 în lume. Calvin va da o dimensiune industrială acestei conduite, pusă în legătură cu activităţile practice ale

""Ibidem. p. 181

creştinismului. Conduita umană va fi raţionalizată: o metodologic raţională va determina o teorie a acţiunii şi o raţionalizare a imaginilor lumii. Aceasta va favoriza crearea unor domenii cognitive autonome ce vor fi supuse unei analize critice în gândirea modernă.[411]

Capitalismul se bazează pe doct»* ina liberală. în ultimii ani, mai ales după prăbuşirea sistemului comunist, liberalismul economic se va impune tot mai mult, punând bazele mondializării economice după principiile sale. Ideile liberale în economie apar în ultimele decenii ale secolului XVIII în scrierile lui Adam Smith ce susţin revoluţia industrială din Anglia. Este o epocă în care libera iniţiativă se emancipează de sub tutela diferitelor principii existente în realizarea unor contacte economice, dar în acelaşi timp exigenţele morale sunt încălcate. Spiritul liberalismului va fi unul optimist ce va da încredere în propriile fapte, dezvoltând iniţiativa şi gustul riscului. Fericirea va fi înţeleasă ca o reuşită în această lume.

Iniţiativa şi riscul în afaceri va contura o anumită stare de spirit, bazată şi pe o tehnică nouă . „Fără inovaţiile realizate în

Ibidem, p. 120

tehnicile de producţie, capitalismul ar fi rămas la stadiul de acumulare al bogăţiei materiale. Mecanismele capitalismului au fost integrate într-o viziune asupra lumii şi a omului, întrupată într-o nouă clasă socială: burghezia".[412]

Dezvoltarea fară echivalent a liberei iniţiative va crea o autonomie a domeniului economic, în care vor fi eludate exigenţele religioase şi morale care sunt impuse de existenţa unei dimensiuni transcendente. Spre 1780, în Anglia începe procesul de industrializare. Este predominant spiritul de concurenţă pentru cucerirea de noi pieţe. După apariţia concepţiei lui Taylor - folosirea raţională a forţei de muncă — se va declanşa a doua revoluţie industrială. In următoarele două secole de dezvoltare a

Pentru o mai adecvată înţelegere a procesului de transferai activităţilor practice cu marc tradiţie din mănăstiri în societate prin Calvin, precum ţi detaliile despre consolidarea unei metodologii raţionaliste, suport al civilizaţiei moderne, propun a se consulta lucrarea lui Félicien Rousseau, *L 'avenir des droites humaines.* Les Presses de l'Université Laval. Québec, 1996 [41]* Edouard llerr. *ta limites du modele capitaliste,* NRT. nr.2. 1996, p. 162

capitalismului trei piloni vor sta la baza Iui: proprietatea privată, iniţiativa, piaţa.

Liberalismul va acorda proprietăţii private un drept absolut. Absolutismul dreptului divin al monarhiei va fi înlocuit de Revoluţia franceză într-un absolutism al proprietăţii private. Burdeau nota: „Pentru a legitima imperialismul proprietăţii se va adăuga că dreptul natural al omului este de a acumula bunuri. Fericirea este finalitatea libertăţii realizate prin acumularea de proprietăţi".[413]

Dreptul absolut al proprietăţii private va contribui decisiv la o închidere imanentă a lumii, finalitatea şi fericirea nemaifiind obiective religioase, ci realităţi temporale care aparţin exclusiv acestei lumi. A fi liber înseamnă a avea, iar în împlinirea acestei libertăţi iniţiativa are un rol decisiv. Schumpetcr spunea că ceea ce cavalerul reprezenta pentru Evul Mediu, omul cu iniţiativă va însemna pentru capitalism.

Iniţiativa se dezvoltă într-un mediu marcat dc spiritul de concurenţă. Este interesantă folosirea unui vocabular de război în discursul economic: război comercial, cucerirea de noi pieţe, strategie, supravieţuire, etc. Piaţa este mediul care asigură societăţii cel mai bun echilibru. Această concepţie economică pleacă de Ia

teoria neoclasică a microeconomici. Analiza societăţii se face plecându-se de Ia indivizi izolaţi. Această stare naturală a societăţii îşi va găsi modelul în ordinea naturală a cosmosului impusă de filosofia luministă. Astfel o autonomizare a cosmosului atrage după sine autonomizarea istoriei lumii. „Cultul naturii, iată, primul articol al filosofiei luminilor. Ordinea naturală este primul principiu al economiei liberale. Prin el trebuie să se atingă o ordine spontană a producţiei şi a schimburilor, o ordine bună în esenţa ei, imuabilă precum ordinea cosmosului" (concepţie dezvoltată de Hayck şi discipolii săi).[414] Există în această concepţie economică o legătură şi cu teoria evoluţionistă a lui Darwin.

[1,1] Ihidcm. p. 166
[4M] Ibidcm.p. 168

2.6. Mondinlizarea ideologică

Pentru a nu se înţelege greşit dorim să precizăm că nu viaţa economică în sine este criticabilă, ci ideologia care foloseşte economicul impunând o mentalitate şi un mod de a fi. Ideologizarea este propagată prin mass-media şi instituţii specializate. Ea reduce societatea umană la schimburile valutare existente în piaţa financiară, la cotele de la bursele de valori. Anumiţi ideologi, adepţi ai neoliberalismului proclamă victoria definitivă a economicului. „Victoria definitivă a economicului nu este doar inevitabilă sau necesară, ci şi un miracol universal salvator pentru întreaga umanitate. Economia mondială şi liberală, dominantă pe întreaga planetă va fi ultimul miracol al istorici".[415]

Ideologia economică va evidenţia eficienţa ca un criteriu raţional ai ei, iar raţionalitatea financiară constituie unicul şi ultimul criteriu al eficienţei. O asemenea perspectivă va uita dc dimensiunile religioase. Neoliberalismul, care se pretinde a fi suportul ştiinţific al acestei ideologii mediatizate, se dovedeşte a fi astfel antireligiös. Doctrina socială a Bisericii este diferită de această ideologie. Perspectiva eshatologică a creştinismului nu face abstracţie de prezentul imediat şi concret, dar problemele nu pot fi rezolvate de un sistem socio-economic şi politic ancorat exclusiv în imanent.

Liberalismul proclamă libertatea înţeleasă ca autonomie. Raţiunea este redusă Ia a măsura utilitatea, eficienţa acţiunilor. Liberalismul ocultează adevărata libertate. Această ideologie, deşi se justifică şi se legitimează prin libertate, anexându-şi instrumente politice, economice, financiare, sociale, demografice, va deriva în totalitarism. Piaţa va deveni reprezentarea ideologică a liberalismului, cu rol de reglare atotputernică. Ca orice ideologie, liberalismul va restaura un determinism moral: moralitatea în câmp

economic constă în acordarea cu legile naturale care guvernează economia. Aceste legi naturale sunt impersonale, anonime.

Astfel asistăm la o scientizare a liberalismului. Printr-o ideologizare excesivă, ştiinţa economică derivă într-un scientism care va promova un bine comun, înlr-un limbaj deja devalorizat: cel al drepturilor omului. „Discursurile despre drepturile omului şi extinderea lor universală nu sunt decât o ipocrizie: totul e construit pe o negare elementară a drepturilor omului. E negarea dată de ideologia liberală ocultă, care determină o confuzie prin dezvoltarea economică propovăduită de liberalism. Organismele internaţionale cele mai prestigioase contribuie din plin la răspândirea acestei confuzii".[416]

Consideraţiile morale sunt eludate în detrimentul eficienţei şi utilităţii. Libera concurenţă este interpretată ca o necesitate economică. Logica liberală va impune pe *a avea* asupra lui *a fi*. De aici şi vorba: „sunt ceea ce am". Necesitatea pieţei, libera concurenţă va face ca o minoritate să devină o clasă privilegiată. Etica se va supune practicii economice, in acest sens, gândirea lui David Rockefeller era rezumată elocventă într-un interviu dat în *Figaro Magazine* (2 noiembrie 1985): „Sunt de acord cu drepturile omului, dar înainte de aceste drepturi e comerţul".[417]

Biserica romano-catolică a luat atitudine în trecut împotriva liberalismului, mai ales a celui filosofic şi nu economic. în 1864 în enciclica *Quanta cara* (un compendiu al erorilor moderne) se ia poziţie împotriva liberalismului filosofic care proclamă autonomia omului. Leon XIII va lua poziţii asemănătoare, însă mai nuanţate în

Immortale Dei în 1885 şi în *Libertas* în 1888. în ciclica *Rerum novarum* din 1891 Lcon XIII critică poziţia liberală de neintervenţie a Statului în economic şi arată că Statul trebuie să intervină pentru a ţine cont de interesul tuturor cetăţenilor săi.

O altă etapă în conflictul Bisericii Romano-Catolice cu liberalismul o constituie enciclica *Quadragesima anno* a lui Pius XI în 1931. Este denunţată concurenţa capitalistă, lipsita de

Michel Schooyans. *La derive totaHtahr du lihera/isme.* Ed. Mame. Paris. 1995. p. 110 [1,1] **Ibidem, p 122**

scrupule. Apoi Paul VI în scrisoarea *Octogesima advenies* din 1971 constatând revenirea în forţă a liberalismului economic, adoptând un stil nou, mai prudent îndeamnă la vigilenţă pe creştini faţă de această ideologie. Citez din această scrisoare: „Asistăm azi la o revenire puternică a liberalismului ce insistă asupra eficacităţii economice, a drepturilor individului împotriva tendinţelor totalitare. Dar creştinii care se angajează pe această calc nu trebuie să idealizeze liberalismul care afirmă într-un mod eronat autonomia individului".[418]

După variantele clasice de formulare a unei religii civice în spaţiul european, plecând de la morala provizorie a lui Descartes şi ajungând până la Rousseau, Kant, Hume, astăzi există o tendinţă puternică şi dominantă, inclusiv în mediile teologice, de a impune o religie civilă Europei, care ar depăşi asperităţile confesionale şi eterogenităţile conceptuale datorită sistemului compozit din spaţiu! european. Asociat procesului de federalizare a Europei se încearcă conjugarea eforturilor şi pe plan eclesial, promovându-se o teologic în care termenii de referinţă sunt toleranţa, solidaritatea, etc. Sunt multe mărturii ce subliniază emergenţa acestor tendinţe teologice către o religie civică a Europei. Aceste mărturii afirmă „...eforturile de reinterpretare din partea teologilor a tradiţiilor religioase. Aceste reinterpretări sunt pertinente şi pot căpăta consistenţă ţinând cont de transformările actuale, de simbolizarea noilor cadre de experienţă colectivă din Europa. Succesul reinterpretărilor selective a

tradiţiilor religioase nu înseamnă ipso facto reconsiderarea statutului Bisericilor sau a categoriilor ce ţin de ordinea religiosului".[419]

între cele două războaie mondiale există o tendinţă a creştinilor democraţi de a pleda pentru o unificare a Europei, aceasta fiind singura soluţie viabilă de a salva cultura creştină

Jean Yves Calvcz, ***l.'Fglite devant le libéralisme économique**** Dcscléc de Brouwer. Paris. **1994, *A4*** Pentru o nui bună documentare in cca ce pnvc>te autosuficicnta economiei $i a idotairuirii tainului propun spre consultare **À.** Jacquard. ***J'atxusv l'économie triomphante.*** Pans. **1995;** revista ***Communio,* nr 126 din 1996** intitulată ***L'argent*** şi lucrarra lui Yves Marie H Maire. ***Les catholiques n'ont pa* tnu/ours deteste l'argent.*** Pan*. **2000.**

[41]*Gilbcrt Vincent, ***Transformations de la religion dam Vespote européen. Vers une religion ci\ile européenne?,*** RHPS, nr, **3, 1993.** p. 248

occidentală. După cel de-al doilea război mondial, această tendinţă devine dominantă. Trei oameni vor fi reprezentativi în impunerea acestei concepţii care va avea ca scop construirea unui edificiu european după un model european: Robert Schuman (1886-1963), Alcidc de Gasperi (1881-1954), Konrad Adenauer (1876-1967).

Papa Pius XII va încuraja susţinut aceste demersuri de unificare a Europei, de altfel ca şi următorii papi. începând cu octombrie 1978 începe pontificatul lui loan Paul al II lea. Vaticanul, paralel cu eforturile susţinute pentru unificare, va afirma mereu că unificarea va fî stabilă numai dacă se regăseşte vocaţia creştină a Europei. Redau câteva cuvinte din alocuţiunea istorică a papei loan Paul II din octombrie 1985 în faţa a 80 de episcopi din 24 dc ţări, veniţi la Roma pentru al III-lea simpozion al episcopilor din Europa: „Noi credem că civilizaţia creştină stă la fundamentul Europei şi ea poate să ne salveze de vidul spiritual care cuprinde continentul nostru".[420]

în concluzie menţionăm că deasupra tuturor sistemelor, care vizează doar o fericire imanentă, doctrina socială a Bisericii nu trebuie să fie doar o adaptare la concepţiile sociale şi economice actuale. în momentul când Biserica se adaptează condiţiilor lumii, - chiar dacă o face cu dorinţa de a fi mai aproape de credincioşi -ca îşi pierde adevărata identitate şi ca atare puterea ci reală este anulată, deoarece Biserica nu-i oferă credinciosului un sistem ideatic, care să răspundă exigenţelor şi cerinţelor pur istorice, ci îl orientează eshatologic.

Conştiinţa profetică a Bisericii trebuie afirmată cu tărie, mai ales în condiţiile actuale când există riscul ca Biserica să fie considerată ca o simplă instituţie cu rol civic. Această realitate este afirmată inclusiv dc un mare teolog catolic al secolului XX, Henri

de Lubac, într-un context în care Biserica Romano-Catolică era mai expusă acestei tendinţe de acomodare cu mentalitatea lumii. El nota în *Meditation sur l'Egtise:* „O Biserică ce urmăreşte

[4?n] Marcel La una y. /. *Eglise et les defis européem au XX sitxle.* Ccrf. Paris. 1999. (Pentru mai mulle amănunte a se consulta revista *Concilium.* nr. 240. 1992 cu tema *La nouvelle Europe).*

armonizarea în mod facil cu mediul în care este prezentă riscă pierderea adevăratei sale identităţi". [421]

în contextul globalizării actuale. Biserica are menirea de a-şi afirma vocaţia ei de universalitate. Globalizarea este mediată sistematic printr-un sistem impersonal care impune o economie mondială, o politică mondială ce fac abstracţie de persoanele umane, de statele naţionale, de valorile religioase şi culturale specifice fiecărui neam. E vorba de un sistem ideologic ce eludează taina persoanei şi taina istorici, impus printr-o perspectivă a exteriorităţii lucrurilor, urmând ca aceasta să cucerească inclusiv lăuntricul nostru. Nu e suficientă o globalizare exterioară, în formă, ci se doreşte nivelarea gândurilor, sentimentelor şi aspiraţiilor noastre, astfel încât omul societăţii globalizate să aibă un acelaşi mod de a fi.

în astfel de condiţii Biserica va trebui să-şi întărească puternic conştiinţa că nu este o simplă instituţie socială, ci că are menirea să unifice istoria în Hristos, dar prin jertfa şi smerenie, nu prin orgoliul luciferic al puternicilor lumii. Din acest punct de vedere universalitatea creştină este distinctă de mondializarca ideologică. „Universalitatea creştină nu se realizează în spaţii supranaturale sau extraistorice, ci înlăuntrul omului şi istoriei, prin strădanie şi jertfa de sine. Prin smerenie şi înaintare chenotică spre vârful piramidei răsturnate a fiinţei lumii, omul şi întreaga lui viaţă se deschid spre viaţa necreată şi împărăţia cerurilor. Persoana umană devine universală şi trăieşte universalitatea nu numai local, ci şi temporal, interesată fiind şi rugându-se pentru întreaga lume şi pentru întreaga creaţie în perspectiva existenţei lor diacronice". [4 ']

*" **Rene Coste.** ***Egliseet vte economique.*** **Paris. 1970. p, 285**
,:: **GeorgifK Manizaridis.** ***Globalizare st universalitate.*** **Ed. Bizantina. Bucureşti. 2002. p. 29**

3. Eshatologia trăită ca o realitate existenţială înnoită şi transfigurată în Hristos

3.1. împărăţia lui Dumnezeu

Modernitatea a deturnat într-un mod deplorabil sensul autentic al eshatologiei. Lumea contemporană. însetată de senzaţional a transformat mesajul Apocalipsei într-o sursă documentară, generatoare de fabulaţii dintre cele mai fanteziste. Aceste subiecte sunt intens mediatizate, pentru a se impune în mentalitatea contemporană. Ne vom opri doar la un segment al mass-mediei, dar suficient de reprezentativ: cinematograful. Filmele se adresează unui public larg şi au un puternic impact în conştiinţa oamenilor. V. Poudovkine spunea: „Cinema-ul este cel mai mare învăţător, pentru că el nu învaţă doar adresându-se creierului ci întregii fiinţe umane".[4]"

Sunt numeroase filme care preluând motive eshatologice exprimă o ideologic contrară creştinismului, este vorba de paradigma new-age. Amintim titlurile unor astfel de filme, la mare vogă în societatea contemporană: *Odiseea spaţială (1968), Războiul stelelor (¡977), Terminator (¡982), Terminator II; Judecata viitoare (1991).* Aceste filme nu fac decât să incite o curiozitate bolnăvicioasă, să potenţeze o imaginaţie negativistă şi să-l îndepărteze pe om de la trăirea unui sentiment autentic religios. ^***XfM-U^Mi*** 9fW ty»

Acest gen de eshatologie deturnează sensul veritabil al eshatologiei creştine. Eshatologia este înrădăcinată în întreaga Revelaţie creştină. Sfânta Scriptură este străbătută de la un capăt la altul de elemente ale eshatologiei. Nu putem atribui eshatologia în exclusivitate doar anumitor cărţi (Daniel. Apocalipsa). in acest sens are dreptate Jurgen Moltmann când afirmă: „Nu numai în epilog, ci de la început până la sfârşit, creştinismul este

4:1 Michacl Williams, *Apocalvfneno. In *Conci/iiim*, nr. 277. 1<WK. p. 15**

eshatologic, este speranţă, anticipare şi progres şi, de aceea, el revoluţionează şi transformă prc/entul...în realitate, cshatologia nu poate fi numai o parte a doctrinei creştine. Dimpotrivă, perspectiva eshatologică este o caracteristică a întregii propovăduia creştine, a fiecărei existenţe creştine şi a întregii Biserici".[4]*[4]

Vom prezenta în cele ce urmează câteva elemente ce ţin de cshatologia Sfintei Scripturi, a Vechiului şi a Noului Testament. Religia iudaică va permite o dezvoltare puternică a conştiinţei istorice a evreilor, deoarece spre deosebire de celelalte divinităţi ale popoarelor din antichitate. Dumnezeul evreilor este un Dumnezeu al experienţei istorice. Dumnezeu conduce istoria lui Israel. Martin Buber în lucrarea *Moise* scrie: „Dumnezeul prin care Avraam se lasă condus în toate pelerinajele sale este diferit de toate divinităţile solare, lunare şi stelare ale celorlalte popoare, El arătându-Se când şi unde vrea. Tronurile dumnezeilor babilonieni sunt simboluri ale naturii, tronul Dumnezeului israelit este simbolul faptului concret al ieşirii poporului din Egipt".[425]

Dar acest simţ al istoriei va influenţa şi concepţia despre univers. Cosmosul nu mai este caracterizat de acelaşi ritm ciclic al eternei reîntoarceri, ci are un început şi un sfârşit (împlinire). Biblia învaţă că universul, la rândul său, are o istorie care este legată de istoria umanităţii. Perspectiva eshatologică în care este abordată istoria lui israel face posibilă înţelegerea într-un mod unitara istoriei întregii creaţii: om şi univers.

Alianţa lui Dumnezeu cu Avraam a creat istoria în sensul tare al cuvântului. Angajând un dialog explicit cu omul. Dumnezeu Ii orientează acestuia în mod clar traseul istoric. De acum se poate vorbi de istorie, deoarece evenimentele au un sens eshatologic, ele arată prezenţa Iui Dumnezeu în istoria omului. Istoria lui Israel se prezintă ca un marş: „Eu voi merge înainte ta şi drumurile cele muntoase Ie voi netezi, voi zdrobi porţile de aramă şi zăvoarele cele de fier Ie voi sfărâma" (Isaia 45, 2); „Dar nu veţi ieşi

***:* J. Moltmann. /'Aeo/ogv *of Hope,* apud Anthony Uoekema, *Biblia si viitorul.* Rd. Canea Creştina. Oradea. 1995. p. 185**

4:1 Evode Beaucamp. *La Btble et le sens religteux de l univers,* Ed. Cerf. Paris. 1959. p. 10

îngrămădindu-vă şi nu veţi pleca fugind, că înaintea voastră merge Domnul şi în urma voastră tot El, Dumnezeul lui Israel" (Isaia 52. **I2**);Exod 15, 13;Ps.36,23.

O realitate care relevă perspectiva eshatologică a Vechiului Testament este împărăţia Iui Dumnezeu. Termenul grecesc **paaiÂEia** din Septuaginta este îndeosebi traducerea cuvântului ebraic *meluca* (pentru înţelesul abstract al termenului de domnie, stăpânie) şi *mamlaca* ca înţeles concret dc spaţiu, teritoriu cu un număr de supuşi. Deşi expresia împărăţia lui Dumnezeu nu se găseşte explicit în scrierile Vechiului Testament ideea că Dumnezeu este împărat al poporului său o găsim în Deut. 33, 5: „Dumnezeu a fost regele lui Israel, când se adunau căpeteniile popoarelor împreună cu seminţiile lui Israel"; „Eu sunt Domnul. Sfanţul vostru. Ziditorul lui Israel, împăratul vostru" (Isaia 43, 15).

Sensul eshatologic al istorici este legat de sensul eshatologic al cosmosului prin faptul că Dumnezeu nu este doar împărat al istoriei Iui Israel, ci şi împărat al întregului pământ: „Domnul va împăraţi peste potop şi va şedea Domnul împărat în veac" (Ps. 28, 10); „Că Domnul este Preaînait. înfricoşător, împărat mare peste tot pământul" (Ps. 46, 2); „Domnul împărăteşte! Să se bucure pământul, să se veselească insule multe" (Ps. 95, 1); „Slava împărăţiei tale vor spune şi de puterea Ta vor grăi. Ca să se facă fiilor oamenilor cunoscută puterea Ta şi slava măreţiei împărăţiei Tale. împărăţia Ta este împărăţia tuturor veacurilor, iar stăpânirea Ta din neam în neam. Credincios este Domnul întru cuvintele Sale şi cuvios întru toate lucrurile Sale" (Ps. 144, 11-13).

Proorocul Daniel dezvoltă o concepţie a împărăţiei care va să vină. Mai mult el realizează o legătură între venirea Răscumpărătorului şi aşteptarea lui Dumnezeu.[426] Noul legământ are o nuanţă eshatologică: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou" (Ier. 31, 31).

I'cniru o detaliere a concepţiei esliatologice a proorocului Daniel sc poale eonsulra teza de doctorat a Părintelui lector Pavcl Aurel. *Cartea profetului Daniel,* Sibiu, 2000

Acest nou legământ vizează restaurarea lui Israel. Pe vremea profeţilor împărăţia era văzută ca o restaurare a împărăţiei lui David, în care să existe o armonie desăvârşită între bunurile sufleteşti (pace, linişte) şi cele trupeşti, aici pe pământ (Ezechicl 36, 29-30; Isaia 32, 15; loel 4, 18; Isaia 11, 6-8; 11, 11; 2, 4; Mih. 4. 3-4). După robia babilonică asistăm la o decădere religioasă şi politică a iudeilor. Din secolul V înainte de Hristos, o dată cu Maleahi, încetează darul profeţiei în Israel. Conducerea religios-morală a poporului nu o mai deţin profeţii, ci rabinii şi cărturarii. Cultul devine tot mai mecanic, iar trăirea lăuntrică pe care o propovăduiau profeţii se atenuează tot mai mult. în aceste condiţii Legea mozaică, observată în loate detaliile ei, devine mai importantă dccâl nădejdea profetică. Astfel iudeul va avea o toi mai mare încredere în puterile sale, crezând că se poate mântui printr-o aplicare automată şi exclusivă a Legii. împărăţia lui Dumnezeu devine tot mai pământească şi aspiraţiile sunt mai mult politice şi economice.

Deşi profeţii au reprezentat împărăţia lui Dumnezeu prin imagini vii, în culori pământeşti, ei au arătat caracterul figurat al limbajului lor şi au subliniat permanent dimensiunea spirituală a împărăţiei mesianice. Restaurarea anunţată de prooroci este una care implică o angajare religioasă, ea nu este dată de simpla calitate de a fi evreu. „Proorocii prevăd o restaurare, dar de ea beneficiază numai un popor care a fost curăţit şi îndreptăţit. Mesajul lor, atât cel care anunţă pedeapsa cât şi cel care anunţă vremuri de prosperitate, este adresat lui Israel, cu scopul ca poporul să fie avertizat cu privire la starea de păcat şi să se întoarcă la Dumnezeu. Eshatologia este condiţionată atât etic cât şi religios. Poate că cel mai semnificativ rezultat al preocupării etice a proorocilor este convingerea lor că nu Israel în sine va fi cel care va intra în împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu, ci numai o rămăşiţă care este curată şi credincioasă".[42]

Gcorge Ladd, Pre«ena\apud *Biblia si viitorul,* p. 8

Dinamismul extraordinar al evreilor de-a lungul dramaticei lor istorii va face posibilă întărirea conştiinţei că Dumnezeul istoriei lor este unicul Dumnezeu. Creator al întregului univers şi astfel Dumnezeu este un Dumnezeu al istoriei şi totodată al universului. Conştiinţa providenţei divine se dezvoltă progresiv de-a lungul experienţei istorice a evreilor: „Fiindcă făptura întreagă a fost prefăcută în alcătuirea ei, supunându-se deosebitelor Tale porunci, pentru ca robii Tăi să se păzească nevătămaţi" (înţ. 19.6); înţ. 5, 17; 16, 19.22-25.

Dumnezeul evreilor este un Dumnezeu al cerului şi al pământului: „Inalţă-Tc peste ceruri. Dumnezeule, şi peste tot pământul slava Ta!" (Ps. 56, 7); „Cine este ca Domnul Dumnezeul nostru. Cel ce locuieşte întru cele înalte şi spre cele smerite priveşte în cer şi pe pământ?" (Ps. 112, 5-6); „Din cer tc-a învrednicit să auzi glasul Lui, ca să te înveţe, şi pe pământ ţi-a arătat focul Lui cel mare şi ai auzit cuvintele Lui din mijlocul focului" (Deut. 4, 36); „Caută deci din locaşul Tău cel sfanţ, din ceruri, şi binecuvântează pe poporul Tău, Israel, şi pământul pe care ni l-ai dat nouă, după cum Te-ai jurat părinţilor noştri, ca să ne dai pământul în care curge lapte şi miere" (Deut. 26, 15).

Dumnezeu conduce tot destinul omului (Iov 31, 32). Legătura dintre destinul omului şi cel al cerului şi al pământului, conduse de acelaşi Dumnezeu e reliefată de mai multe versete: Ps. 32, 13; Ps, 101. 20; Ps. 112, 5; Ps. 137, 6; Ps. 147. 13-14. De Ia măreţia lui Dumnezeu dovedită în istoria lui Israel, mai ales în exodul spre Ţara Sfântă, se trece la providenţa întregului univers. Nu mai avem de-a face cu un Dumnezeu al cerului lui Israel, zonă în care evreii au trăit miracolele intervenţiei divine în istoria lor, ci cu un Dumnezeu al întregului cer, adică al întregului univers: ..Dumnezeu nu este El mai presus de ceruri?" (Iov 22, 12); întregul capitol 38 din Iov e sugestiv în acest sens. Dar această providenţă pune în opoziţie transcendenţa lui Dumnezeu cu fragilitatea şi limitele omului: Iov 2, 7-15; Isaia 50, 2-3, Isaia 51, 6; Ps. 101, 27.

Speranţa eshatologică a Vechiului Testament include atât cerul cât şi pământul. „Ideea biblică de răscumpărare include şi universul. în gândirea ebraică exista o unitate esenţială între om şi natură. Proorocii nu concep pământul ca un simplu teatru, neutru în natura lui, pe scena căruia omul îşi îndeplineşte sarcinile de fiecare zi, ci şi

ca expresia slavei divine. Vechiul Testament nu susţine nicăieri speranţa unei răscumpărări imateriale în afara trupului, şi deci , pur spirituale, aşa cum susţinea gândirea greacă. Prin hotărârea divină, pământul este scena existenţei umane. Mai mult decât atât, pământul a fost implicat în relele pe care păcatul le-a atras după sine. Există o corelaţie între natură şi viaţa religioasă a omului; de aceea şi pământul trebuie să participe în răscumpărarea finală pe care o va face Dumnezeu".[428]

Legătura cosmosului cu istoria este evidenţiată şi în rugăciunile lui Israel: „ O, Doamne Dumnezeule, Tu ai făcut cerul şi pământul cu puterea ta cea mare şi cu braţ înalt şi pentru Tine nimic nu este cu neputinţă! Tu arăţi milă la mii şi pedepseşti fărădelegile părinţilor în sânul copiilor lor după ei; Tu eşti Dumnezeul cel mare şi puternic, al Cărui nume este Domnul Savaot; Cel mare în sfat şi puternic în faptele Tale, ai Cărui ochi sunt deschişi asupra tuturor căilor fiilor oamenilor, ca să dai fiecăruia după căile lui şi după roadele faptelor lui; Tu ai săvârşit semne şi minuni în ţara Egiptului şi săvârşeşti şi astăzi în Israel şi printre oameni" (Ier. 32, 17-20); Ps. 73, 13-14; Ps. 32, 4-10; Isaia 41,4.

Teofaniile biblice ne arată un Dumnezeu prezent în istorie, iar această prezenţă are manifestări cosmice: „Când ieşeai Tu, Doamne, din Seir, când treceai Tu prin câmpiile Edomului, pământul se cutremura şi cerurile se topeau, norii picurau picături de ploaie, munţii se năruiau înaintea Domnului" (Judec. 5, 4-5); „La glasul Lui freamătă apele în ceruri şi El ridică norii de la marginile pământului, făureşte fulgerele în mijlocul ploii şi scoate vânturile din vistieriile Sale" (Ier. 10, 13); Ier. 51, 16; „Doamne, pleacă cerurile şi Te pogoară, atinge-Te de munţi şi fa-i să fumege. Cu fulger fulgeră-i şi-i risipeşte! Trimite mâna Ta dintru înălţime;

ibidem, p, 10

scoate-mă şi mă izbăveşte de ape multe, din mâinile străinilor" (Ps. 143, 5-7); Ps. 17, 8-16; Ps. 76, 17-21; „înaintea Lui tremură pământul, cerul se cutremură, soarele şi luna se întunecă, iar stelele îşi pierd strălucirea lor" (loil 2, 10); Ezechiel 38, 20-23.

Eshatologia Vechiului Testament nu este limitată de o împlinire istorică a lui Israel ci propovăduieste înnoirea întregii

creaţii, punctând astfel sensul eshatologic al întregii creaţii: realizarea unui cer nou şi pământ nou. Mai multe versete din Vechiul Testament precizează acest lucru: „Pentru că Eu voi face ceruri noi şi pământ nou. Nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute şi nimănui nu-i vor mai veni în minte" (Isaia 65, 17); 32, 15; 35, 1;35, 7; 11,6-8.

Dacă eshatologia Vechiului Testament este una a profeţiilor, cea a Noului Testament este una a împlinirilor. Ea este descrisă de tensiunea dintre *deja* şi *nu încă.* In Noul Testament răscumpărarea promisă în Vechiul Testament a venit: Mat. 2, 5-6 cu Mica 5, 2; Mat 2, 14-15 cuOsea 11,1; loan 1. I I cu Isaia 53, 3; Mat. 21,4-5 cu Zah. 9, 9; Mat. 26, 15 cu Zah. 11, 12; loan 19, 34 cu Zah. 12, 10.

Noul Testament este o vreme a împlinirilor : „Iar când a venit plinirea vremii. Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege" (Gal. 4. 4); I Cor. 10, 11. Prima venire a lui Hristos împlineşte profeţiile din Vechiul Testament şi reprezintă certitudinea celei de. a doua veniri : „Acest Isus Care S-a înălţat de la voi la cer, astfel va şi veni, precum L-aţi văzul mergând la cer" (FA 1, 11); Evrei 9, 27-28; Tit 2, 11-13.

O dată cu întruparea lui Hristos împărăţia lui Dumnezeu este prezentă în mijlocul oamenilor, dar ca se cere cunoscută şi asumată ca atare. Tema împărăţiei lui Dumnezeu este bogat ilustrată în Evanghelii. Hristos propovăduieşte venirea împărăţiei lui Dumnezeu: „Şi a străbătut Isus toată Galileea, învăţând în sinagogile lor şi propovăduind evanghelia împărăţiei şi tămăduind toată boala şi neputinţa în popor" (Mat. 4, 23). Isus îi trimite pe Apostoli la propovăduirea împărăţiei lui Dumnezeu: „Şi chemând pe cei doisprezece ucenici ai săi, le-a dat putere şi stăpânire peste toţi demonii şi să vindece bolile. Şi I-a trimis să propovăduiască împărăţia Iui Dumnezeu şi să vindece pe cei bolnavi" (Le. 9, 1-2).

Mântuitorul a folosit cu insistenţă termenii de „împărăţia lui Dumnezeu" şi „împărăţia cerurilor" pentru a-i orienta pe evrei către cele cereşti, pentru a depăşi legalismul mozaic ce favoriza un mesianism politic legat de o împărăţie lumească. In contrast, Mântuitorul a vrut să sublinieze că adevărata împărăţie a lui Dumnezeu este una de factură duhovnicească, o împărăţie a cerurilor.

împărăţia lui Dumnezeu are o dimensiune interioară: „împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 21); Mat. 13, 44; In. 6, 29, 47. Dar e şi o realitate tangibilă prin faptul că fiii împărăţiei pot fi recunoscuţi după un anumit mod de a fi (Mat. 10, 32). împărăţia lui Dumnezeu nu e identică cu Biserica, dar nici nu e separată de ea. Atât împărăţia lui Dumnezeu cât şi Biserica se distanţează de duhul lumii: „împărăţia Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăţia Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăţia Mea nu este de aici" (In. 18, 36); „Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteţi din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăşte" (In. 15, 19). Nu e vorba de o separare fizică de lume, ci de o distanţare lăuntrică faţă de duhul păcatului ce domneşte în lume: „Nu mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzeşti de cel viclean" (In. 17. 15); „Nu iubiţi lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubeşte lumea, iubirea Tatălui nu este întru ei; Pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului şi pofta ochilor şi trufia vieţii, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Şi lumea trece şi pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" (I In. 2, 15-17).

împrejurările istorice au determinat o relaţie aparte între Biserică şi împărăţia lui Dumnezeu în cadrul istoriei. împărăţia lui Dumnezeu trăieşte sub forma Bisericii în cadrul condiţiilor relative ale temporalului, supusă vicisitudinilor istorice, a înălţărilor şi căderilor, a biruinţelor şi înfrângerilor. Credinciosul are de luptat cu forţele răului desfăşurate în istorie, trăind în această tensiune continuă prin care el se osteneşte pentru actualizarea împărăţiei lui Dumnezeu anticipată în Biserica lui I Iristos. Din acest punct de vedere Biserica joacă rolul fermennilui din aluat care trebuia să dospească într-o nouă realitate, transfigurată şi totodată capabilă dc a transfigura.

In acest dinamism trebuie să vedem relaţia intrinsecă între Biserică şi împărăţia lui Dumnezeu. „Biserica nu este rezultatul ulterior al vreunei evoluţii, ci este forma împărăţiei lui Dumnezeu care o înarmează pentru calea sa prin istorie. între Biserică şi împărăţia lui Dumnezeu este o relaţie de continuitate, în înţelesul că acela care primeşte să facă parte din Biserică şi să trăiască după rânduielile ei, poate avea conştiinţa că face parte din împărăţia lui

Dumnezeu, şi poate nutri nădejdea că va face parte şi din împărăţia ce va urma judecăţii celei din urmă".[429]

întruparea lui Hristos permite manifestarea împărăţiei lui Dumnezeu in lume. „De la întruparea Fiului, lumea este locul manifestării împărăţiei lui Dumnezeu şi al transfigurării omului, iar de la Cinzecime. Duhul introduce şi menţine împărăţia în istoric, schimbând istoricitatea liniară, cronologică, în prezenţă eshatologică, veşnică. în acest sens istoria nu este numai anamnesis, ci şi anticipare şi pregustare reală a veşniciei".[430]

Eshatologia creştină cuprinde nădejdea împărăţiei lui Dumnezeu dar care este prezentă încă dc aici şi se bazează pe o realitate certă a celor deja întâmplate în trecut. ..Promisiunea viitorului este legată organic de evenimentele trecutului. Năzuinţa credinciosului se deosebeşte total de generalizările dc tipul: prezentul conţine sămânţa viitorului. Ea este determinată complet de relaţia unică dintre ceea ce urmează să aibă loc şi ceea ce s-a întâmplat deja în trecut. Toată siguranţa năzuinţei noastre [tf]tă în această relaţie specială".[4]

Sfârşitul nu e o oprire a timpului istoric, ci o transfigurare a creaţiei. Biserica ca eveniment trăieşte tensiunea eshatonului în istorie: „Iar când toate vor fi supuse Lui. atunci şi Fiul însuşi Se va

[4]- Dumitru Bclu. *îm/târâfia Iui Dumnezeu }i Bherica.* ST. 9-10. 1956. p. 541 [ii0]
Ion Bria. *Eihutologia sau lumea viitoare.* Ort. 1-2. 1995, p. 61 [4,1] G. C.
Bcrkouwcr. *Return,* apud *Bihlia si \iili>rut,* p. 20

supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi" (I Cor. 15. 28). Această stare cshatologică este ziua a opta a împărăţiei.

In Apocalipsă această stare este reprezentată prin noul Ierusalim ce simbolizează unirea lui Hristos cu creaţia în eshaton. Noul Ierusalim (creaţia înnoită prin Hristos) va avea o profundă dimensiune hristologică. Imaginea plastică din Apocalipsă care reflectă unirea mistică dintre mirele Hristos şi mireasa reprezentată de noul Ierusalim scoate în evidenţă şi dimensiunea hristologică a Ierusalimului ceresc. „Unirea nupţială dintre Hristos şi mireasa lui comportă o reciprocitate nelimitată: tot ceea ce noi am găsit frumos şi pozitiv în minunatul Ierusalim eshatologic ne apare ca dar al lui Hristos (slava, lumina, stabilitatea oraşului în directă dependenţă de

Hristos). Hristos este cel care a construit oraşul-mireasă după dimensiunile dragostei sale".[432]

Ziua a opta este prefigurarea cshatologică a împărăţiei lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Marc în *Despre Duhul Sfânt.* cap. XXII, 66 afirmă: „In cea dintâi zi a săptămânii noi săvârşim rugăciunile noastre rămânând în picioare, dar nu toţi cunosc raţiunea acestei atitudini. Căci nu numai pentru că, înviaţi cu Hristos şi căutând cele de sus. noi ne amintim prin aceasta. în ziua consacrată învierii, stând în picioare, de harul care ne-a fost dat, ci şi pentru că această zi apare a fi într-un sens imaginea veacului ce vavem".[4]?[3]. IrtifS • .^wâ- **Unu rtw»'*-i**

împărăţia lui Dumnezeu presupune şi răscumpărarea întregului cosmos. Rezonanţa cosmică a mântuirii este ilustrată elocvent în epistolele pauline. Nici un sistem filosofic, nici o altă religie în afara creştinismului nu a oferit o viziune atât de coerentă şi de profundă, care leagă istoria cu cosmosul. De exemplu, gândirea şi religia greacă nu au putut da o soluţie satisfăcătoare problemei inserării dramei umane în devenirea cosmosului.

[iiZ] Ujro Vanini. *La dimension christologiquc de la Jérusalem nouvelle.* Revue u'Histoire et de Philosophie Religieuses, nr. I, 1999, p. 131 *r

Ion Bria. op. cit.. p. 63

Opoziţia materie-spirit va da o soluţie mistică de tip evadare din realitatea materială (religia misterelor sau neoplatonismul).

Pentru greci natura a fost cel mult un prilej de inspiraţie, un motiv de odihnă. De exemplu când atenienii au trebuit să suporte stăpânirea insolentă a macedonienilor. poezia subtilă grecească a redat aspiraţia grecului de a căuta în natură o consolare, o odihnă. Dar natura rămânea doar un cadru de mângâiere pentru un om obosit de povara istoriei, lată câteva versuri dintr-un poem grecesc din acea perioadă:

„Priveşte verdeaţa de pe care mă ridic
Şi spune-mi: simţi adierea vântului marin?
Căci marea nu e departe de aici.
Oprcşte-te şi dormi.
Sunt cu. Hermes. cel ce şi-am pregătit această odihnă".[434] !

O simplă odihnă şi uitarea decepţiilor lumii exterioare este departe de viziunea biblică care redă legătura profundă dintre

cosmosul lui Dumnezeu şi istoria umanităţii. Mentalitatea modernă ne arată un om a cărui istorie este separată de universul în care trăieşte. Viziunea biblică ne descoperă că istoria noastră se împleteşte cu respiraţia lumii şi se împlineşte în sfinţenie: vocaţia ultimă şi profundă a întregii istorii care presupune totodată transfigurarea întregului cosmos.

Astfel, creştinismul nu ne propune prin mistica lui o fugă de realitatea cosmosului, de lumea concretă, ci rămâne fidel viziunii biblice asupra creaţiei care uneşte indisolubil elanul istoriei cu devenirea universului. Creştinul ştie că departe de Dumnezeu, el rămâne departe de orice realitate. înstrăinarea de Dumnezeu sau substituirea Lui cu orice alt surogat (foarte specific acest fapt cu mentalitatea consumistă a lumii contemporane) nu ne poate produce decât cea mai adâncă înstrăinare de noi înşine, de semeni, de toată creaţia. In afara prezenţei Iui Dumnezeu şi a trăirii în duhul integral al creştinismului nu există decât o cumplită disperare şi o rece însingurare.

Evode Bcaucamp. op. cil.. p. 196

3.2. Kshatologia protestantă

In general teologia occidentală rlmânând tributară unei scheme exclusiviste, fie a identificat ***u*** itonul cu istoria, fie a separat cele două realităţi. Sub influenţa dată de fenomenul secularizării teologia a elaborai diferite concepţii eshatologice în care eshatonul era văzut doar ca o împlinire a istoriei.[435] Pentru a ilustra aceste tendinţe secularizantc în cadrul cshatologiei mă voi opri la câteva exemple semnificative din cadrul orientărilor eshatologice protestante.

Mai întâi o să precizez câteva elemente din cshatologia lui RitschI. Albert Ritschl (1822-1889) este unul dintre cei mai influenţi teologi protestanţi ai secolului XIX. Pentru el împărăţia lui Dumnezeu prezenta o deosebită importanţă. Răscumpărarea şi împărăţia lui Dumnezeu sunt punctele de bază ale teologiei lui. însă în concepţia lui împărăţia lui Dumnezeu ţine prea mult dc lumea dc aici. Se pune accentul pe o moralitate care vizează moralitatea oamenilor *Inc el nune.*

în această abordare a lui Ritschl, împărăţia lui Dumnezeu îşi pierde din dimensiunea sa eshatologică autentică. Centrul de

greutate este pus pe efortul omului, împărăţia lui Dumnezeu fiind mai mult o îndatorire a omului decât un dai* de la Dumnezeu. Ernst Troeltsch care a trăit la puţin timp după Ritschl a rezumat teologia din perioada acestuia în câteva cuvinte pe care le-a auzit de la un contemporan: „în zilele noastre sertarul eshatologic rămâne aproape tot timpul închis".[436]

Teologia lui Ritschl a cunoscut o influenţă destul de mare în America. Norman Perrin în cartea *împărăţia lui Dumnezeu în învăţătura lui lisus Hristos* arată că mai mulţi teologi americani de

[4JÎ] Despre implicaţiile teologice ale secularizării a se vedea subcapitolul *Cauze teologice ale secularizării* ,p. 39-52 din cartea *Ortodoxie si secularizare*. Pr. Conf. Dr. Ştefan Buchiu. Ed. Libra. Buc. 1999. iar pcnlru ilustrarea diverselor concepţii teologice contemporane secularizate a se vedea subcapitolul *Curente teologice secularizantc,* p. 103-125 din aceeaşi carte

Ernst Troeltsch. *(Uaubcnslehre.* apud *Biblia şi viitorul,* p. 291.

marcă (CC. Mc Cown, F. C. Grant, John Knox, Amos Wilder) sub influenţa teologie lui Ritschl au crezut că împărăţia lui Dumnezeu are loc în lumea aceasta.

Adolf von Harnack (1851-1930) este un alt teolog protestant care a mers pe linia lui Ritschl. Concepţia lui este cunoscută din lucrarea *What is Christianity ?.* Pentru el împărăţia lui Dumnezeu are doi poli. „La unul dintre poli venirea împărăţiei parc să fie un eveniment care aparţine numai domeniului viitorului, iar împărăţia în sine pare să fie o entitate care este condusă din exterior de Dumnezeu; la celălalt pol. venirea împărăţiei pare să fie ceva lăuntric, ceva care este prezent şi se manifestă încă de pe acum".[437]

Este influenţat de Ritschl prin faptul că acordă o importanţă determinantă moralei. Astfel atât Ritschl cât şi Harnack au respins o eshatologie legată de viitor, conferind religiei un statut moralizator. In acest fel Isus Hristos apărea în primul rând ca un învăţător de morală.

O reacţie la această teologie a fost dată de Johanncs Weiss (1863-1914). ginerele lui Ritschl. în cartea *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes.* Prima ediţie a fost publicată în 1892. El înţelege împărăţia la polul opus faţă de Ritschl, împărăţia fiind un rezultat al viitorului. Punctul de vedere a lui Weiss a fost împărtăşit de Albert Schweitzer (1875-1966). Dacă Weiss a accentuat elementele eshatologice doar în propovăduirea lui Isus, Schweitzer susţine că întreaga viaţă a Mântuitorului a fost caracterizată de eshatologie. De

aceea eshatologia lui Schweitzer a fost denumită consecventă sau constantă

Schweitzer şi-a publicat prima dată teoria în lucrarea *în căutarea istoricităţii lui /isus.* El afirma că orice căutare a lui Iisus este menită eşecului dacă nu este depăşit idealismul secolului XIX şi nu se găsesc aspectele eshatologice din activitatea Mântuitorului. Continuând linia lui Weiss, Schweitzer dă tot o dimensiune exclusiv futuristă împărăţiei lui Dumnezeu. Deşi a vrut să imprime un accent eshatologie învăţăturii creştine, Schweitzer a căzut în erori grave. EI afirmă că, deşi întreaga lucrare şi învăţătură a lui Isus au fost dominate de o năzuinţă eshatologică, aceasta nu s-a întâmplat. Strigătul de pe cruce al Mântuitorului : „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce M-ai părăsit?" (Mat. 27, 46) exprimă disperarea Mântuitorului. Isus conştientizează că împărăţia lui Dumnezeu care trebuia să se împlinească în urma trimiterii în misiune a Apostolilor, nu s-a realizat.

Mai mult, Isus îşi dă seama că El nu este Cel trimis de Dumnezeu pentru o astfel de misiune, in concepţia lui Schweitzer. Isus devine un personaj tragic, un simplu om care de fapt şi-a provocat o moarte inutilă. Nu ne rămâne decât să selectăm anumite aspecte morale din învăţăura Lui. Schweitzer afirmă: „Cunoscând că El este Fiul Omului care trebuia să moară, Isus a apucat roata lumii ca să o facă să parcurgă ultima rotaţie, adică să aducă sfârşitul istoriei curente. Aceasta a refuzat să se învârtă şi EI s-a aruncat pe Sine pe această roată. Atunci roata s-a întors şi L-a zdrobit. In loc să aducă în lume condiţiile eshatologice El le-a distrus".[438] Astfel în loc să promoveze eshatologia (aceasta era intenţia iniţială) Schweitzer a lichidat-o.

Charles Harold Dodd (1884-1973) a vorbit de eshatologia realizată. Isus Hristos a realizat eshatologia în prezentul istoric în care a trăit. Dodd afirmă că împărăţia lui Dumnezeu prezisă în Vechiul Testament s-a împlinit prin lucrarea lui Hristos. Eshatonul s-a deplasat din viitor în prezent. Nu se mai pune accentul pe aspectele de aşteptare, de năzuinţă, ci pc faptul că împărăţia lui Dumnezeu s-a realizat prin venirea lui Isus Hristos. Eshatonul a intrat în istorie o dată cu întruparea lui Hristos.

Textele din Noul Testament care atestă elemente futuriste, conform concepţiei lui Dodd, au fost adăugate canonului Scripturii,

Ibidem. p. **291**

ulterior de Biserică, pentru a justifica aşteptarea celei de-a doua veniri a lui Hristos. Aceste influenţe futuriste ale eshatologiei aparţin literaturii apocaliptice evreieşti. Nu putem afirma întru totul că Dodd nu se referă şi Ia o anumită aşteptare a împărăţiei lui

Albcrt Schweitzer. ***The Questofihc Histonea! Jesus*** **apud idem. p. 294**

Dumnezeu. Intr-o întâlnire a Consiliului Mondial al Bisericilor (ţinut la Evanston, Illinois, în 1954), Dodd mărturisea: „In Hristos noi avem deja prin credinţă realitatea împărăţiei lui Dumnezeu. Totuşi, felul în care o posedăm ne spune că mai avem de primit şi altceva, deoarece pe pământ nimic nu este final sau complet. Viaţa credinciosului este întotdeauna într-o tensiune între înfăptuire şi năzuinţă".[439] Totuşi eshatologia lui Dodd diminuează mult intensitatea nădejdii care anticipează împărăţia lui Dumnezeu.

Oscar Cullmann are la bază conceptul de istorie a mântuirii. El spune că în timp ce pentru credinciosul Vechiului Testament punctul de mijloc al istoriei era în viitor, pentru cel al Noului Testament acesta aparţine trecutului. Pentru Cullmann veacul creştinilor este caracterizat nu atât de eshatologie, cât dc tensiunea dintre punctul de mijloc (Întruparea lui Hristos) şi sfârşit. „Elementul cel mai nou din Noul Testament nu este eshatologia, ci ceea ce eu numesc tensiunea dintre ceea ce s-a împlinit deja în mod decisiv şi ceea ce nu este încă complet, intre prezent şi viitor. Întreaga teologie a Noului Testament, inclusiv propovăduirea lui Isus sc caracterizează prin aceasta tensiune .

Tensiunea dintre „deja" şi „nu încă" este inegală. Pentru Cullmann „deja" cântăreşte mai mult decât „nu încă". „Este esenţial că, pe dc o parte, această tensiune încă există, dar pe dc altă parte ea este abolită în mod implicit. *Deja* şi *nu încă* nu cântăresc la fel în cumpănă. Şi nici punctul decisiv de mijloc nu împarte timpul în două părţi egale. Faptul că în Hristos evenimentele au luat deja o cotitură decisivă, punctul dc mijloc, şi faptul că speranţa de viitor sc bazează pe credinţa în acel *deja,* ne arată că *deja* cântăreşte mai greu în cumpănă decât *nu încă".*[44]* Cullmann leagă în felul acesta eshatologia atât de prezent cât şi de viitor.

Un alt teolog protestant dc marcă al secolului XX, Karl Barth prezintă o eshatologie verticală. Pentru Barth eshatologia nu

,3* Dodd, *We Inicnd io Suiy Togethtrr,* upud idem. p. 297 Im
Oscar Cullmann. *Saharian in Histary,* apud idem. p. 305
***" Ibidem. p. 306**

reprezintă un capitol de teologie dogmatică, care eventual să fie aşezat la sfârşitul unui tratat de dogmatică. întreaga teologic este pusă într-un tipar eshatologic. Comentând versetul de la Romani **3.** 1 Barth spune: „stând la limita timpului, oamenii sunt în faţa punctului abrupt şi suspendat al lui Dumnezeu, dincolo de care tot timpul şi tot ceea cc există este dizolvat. Acolo aşteaptă ci ceasul cel de pe urmă şi parusia lui Iisus Hristos...Ceea ce întârzie venirea sfârşitului nu este parusia, ci starea noastră de adormire. De ne-am deştepta, de ne-am aduce aminte, de am păşi din timpul nostru în timpul Iui Dumnezeu, de am **fi** înspăimântaţi de faptul că, ori vrem ori nu vrem. noi stăm în orice moment Ia graniţa timpului...Atunci am aştepta parusia, atunci nu am ezita să nc pocăim, să fim convertiţi, să cugetăm la veşnicie şi de aceea să iubim".[442]

Barth prezintă o concepţie eshatologică diferită de cea tradiţională. Eshatologia nu mai presupune evenimente din viitor, ci nc obligă la o anumită atitudine, la o angajare religioasă, la pocăinţă. în acest fel putem contribui la sfârşitul lumii. Eshatologia lui Barth este verticală deoarece Cel veşnic este văzut mereu ca Cel de deasupra noastră, noi trebuind să-I răspundem când El ne vorbeşte. In acel moment eternitatea se va intersecta cu timpul şi acesta devine un moment eshatologic.

Reproducând concepţia lui Barth, Berkouwer spune: „Nu a existat nici un sfârşit al istoriei în planul orizontal al timpului, ci numai un eshaton vertical marcat de criza permanentă în viaţă şi de seriozitatea reală a faptului că Dumnezeu e aproape".[443]

Teologia protestantă are un puternic reviriment eshatologic şi în contemporaneitate. E un merit al acestei teologii că reconsideră dimensiunea eshatologică a istoriei. Dar, cu toate că insistă mult asupra prezenţei împărăţiei lui Dumnezeu, această teologie poartă amprenta secularizării. Teologii protestanţi nu reuşesc să sesizeze esenţa transfigurării mistice a cosmosului şi a istoriei. Eshatologia protestantă, deşi afirmă tensiunea existentă între împărăţia lui

'* Karl **Barth, *The Epist/e ta the Romans.* apud idem. p. 309**
Ibidem. p. **291**

Berkouwer. *Return,* apud idem. p. 310

Dumnezeu şi istorie, dar totodată şi o anumita interferenţă a împărăţiei lui Dumnezeu cu istoria, nu reuşeşte să accentueze dimensiunea lăuntrică a împărăţiei lui Dumnezeu. împărăţia lui Dumnezeu rămâne totuşi o realitate exterioară. Deşi se recunoaşte că o mântuire sociologică şi politică este parţială şi se face până la un anumit nivel, şi aceste ştiinţe seculare (economia, sociologia, politologia) sunt evaluate tot în cheie eshatologică.[444]

Wolfang Pannenbcrg se apropie mai mult de teologia ortodoxă prin faptul că nu confundă împărăţia lui Dumnezeu cu vreun oarecare program social sau politic. împărăţia lui Dumnezeu poate să predomine la un anumit moment dat în istorie, să fie foarte aproape, dar niciodată nu este definitivă în lumea aceasta. Istoria nu este identică cu cshatonul. Panncnberg păstrează distanţa între lumea aceasta şi împărăţia lui Dumnezeu. El îşi dă seama că împărăţia lui Dumnezeu este cu totul altceva decât lumea istorică, dar nu este o realitate anistorică, ci una care depăşeşte istoria, prin asumare, nu prin anihilare. Astfel Pannenberg se apropie de caracterul antinomic al teologiei răsăritene, care afirmă simultan transcendenţa şi imanenţa lui Dumnezeu în raport cu creaţia.

Este un progres al teologici protestante faptul de a actualiza eshatologia la viaţa concretă şi cotidiană a umanităţii. Actualizarea eshatologiei va influenţa viaţa religioasă a omului. Creştinii trăiesc între tensiunea dintre experienţa unui har transcendent, ştiind eshatologia deja realizată în Hristos şi experienţa harului care ştie de promisiunea mântuirii viitoare. Prin această tensiune acţiunea umană este încadrată într-o dinamică a istorici mântuirii care menţine două accente. Pe de o parte se pune un accent deosebit asupra datoriei care presupune obligaţia ca o posibilă virtute creştină să fie efectiv împlinită. Pe de altă parte capacitatea de a progresa etic este văzută ca o descărcare şi o eliberare de datorie.

J. Gustafson în lucrarea *Theology and Christian Ethics* subliniază impactul motivului eshatologic asupra aspectului etic în

***** Când gbân un lucru mântuitor. ¡1 puiem numi "primai al mântuirii cshatologicc"- H. Kuiicrt. *Hoe mexsiimns kau polliek zi/n?,* "avans al mântuirii vcritabilc-R. Schilebccck. *Gercchligheid cn liefdr, gvnade cu htvrijding;* "aperitiv al mântuiri definitive si complete" -R. Alves. *A Thcafogy of liuman Hope.***

teza elaborată de el „ought implies can". Aceasta se face prin faptul că acordă o prioritate lui *can.* Dumnezeu ne aduce mereu în stadiul de a împlini datoria noastră etică. După cum se observă teologia protestantă încearcă să valorifice eshatologia în viaţa de zi cu zi a creştinilor, prin faptul că tensiunea eshatologică trăită de creştini îi poate ajuta pe aceştia să aibă o viaţă etică. Se insistă asupra posibilităţii de înaintare într-o asemenea viaţă morală, ajungându-se la un stadiu în care normele eticii nu mai sunt privite ca datorii (în sens de restricţii, constrângeri), ci ca eliberări dintr-o stare împovărătoare.

Această concepţie rămâne totuşi una exterioară, cu accente juridice. Ea nu surprinde adâncimea unei eshatologii care să vizeze profunzimea fiinţială a omului. Eshatologia nu e o simplă cale contributivă la îmbunătăţirea vieţii morale a umanităţii, ci o profundă mistagogie care îl influenţează pe om în adâncimea lui lăuntrică. Cu toate acestea, teologia eshatologică protestantă are o reală valoare şi a dat o anumită dinamică vieţii creştine, scoţând-o din numeroase cadre formale statornicite de-a lungul timpului.

In finalul prezentării succinte a orientărilor eshatologice protestante ne vom opri la teologul reformat contemporan Jurgen Moltmann. Relaţia dintre eshaton şi istorie este văzută de Moltmann prin legătura Crucii lui Hristos cu suferinţele oamenilor. El va arăta că eshatologia nu este un capitol al teologiei dogmatice ci o orientare a credinţei. Eshatonul este mediul de devenire a creştinului. Pentru a da un sens final eshatonului trebuie păstrate dimensiunile cosmice conferite de întreaga Revelaţie. Astfel eshatologia va deveni orizontul universal al teologici.

Crucea şi învierea ne dau posibilitatea de a pătrunde istoria intr-un sens eshatologic. Resortul eshatologic al unei asemenea viziuni nu va confunda anticiparea împărăţiei cu împărăţia însăşi. Moltmann fondează o teologie a istoriei plecând de la evenimentele trăite de Hristos: Cruce-Invierc. Perspectiva lui se întâlneşte cu hristologia învierii a lui Pannenberg. Pentru

Johan Tavernier. ***L hixtoire humaine dile "profane " vehicule de I 'histoirc du salut et du malheur.*** **rev Concilium. or. 236. 1991, p. 57**

Pannenberg istoria este spaţiul interogaţiei umane. Dar sensul universal al istoriei nu va fi deplin înţeles decât într-o aşteptare, într-o năzuinţă că acesta i se va descoperi.

Moltmann face o analiză între eshaton şi utopie la concepţiile lui Bloch şi Marx. Eşecul marxismului de a-şi experimenta în istoric propria eshatologie ne invită să descoperim adevăratul raport între eshaton şi istoric din perspectivă creştină, pentru a nu transforma creştinismul într-o ideologie iar eshatologia într-o utopic. „Eshatologia este mai întâi de toate garanţia că istoria nu este în sine exhaustivă: ea rămâne să se împlinească într-un spaţiu care nu este exclusiv raţional, dar nici în totalitate haotic, ci este unul al posibilităţilor. Istoria nu are o ordine a fatalităţii ci una susceptibilă de a fi schimbată prin responsabilitatea omului... Eshatologia şi istoria se află într-o tensiune exprimată prin raportul dintre utopie şi ideologie".[446]

Totuşi Moltmann a fost influenţat de Ernst Bloch, evreu marxist. Bloch în lucrarea *Speranţa în principii* afirma că omul este o fiinţă aflată în mişcare spre viitor. Deşi Bloch consideră că în această mişcare omul n-are nevoie de credinţă, Moltmann s-a hotărât să transpună ideile lui Bloch într-un cadru creştin. Moltmann consideră eshatologia specifică întregului creştinism, nu doar o simplă anexă articulată teologiei.

El contrapune speranţa creştină cu două forme de deznădejde ale lumii contemporane: prezumţia şi disperarea. Prezumţia (Karl Marx) presupune că se poate crea o lume a libertăţii şi a demnităţii umane tară Dumnezeu. Disperarea (Albert Camus) este concretizată prin renunţarea la orice fel de speranţă, viaţa neavând nici un sens. Moltmann scria : „Atât slava realizării personale cât şi mizeria înstrăinării personale se nasc din deznădejdea care există într-o lume lipsită de orizonturi. Sarcina Bisericii creştine este aceea de a-i dezvălui orizontul viitorului lui Hristos cel crucificat".[447]

Jean Loui» Soulctic. U croix de Dieu Escatologic cl histoire dans la perspective chmtofogique de Jurjtcn Moltmann. Cerf. Pans. 1997. p. 24H

***M'i.* Moltmann. Iltcology of Hope. apud Bihlia ji viitonil. p. 314**

Teologia lui Moltmann include şi cosmosul în aşteptarea eshatologică. „Speranţa creştină are ca ţintă o nouă creaţie a tuturor

lucrurilor pe care o va face Dumnezeu care L-a înviat şi pe Iisus Hristos. Prin aceasta ca deschide o perspectivă în viitor care cuprinde toate lucrurile, inclusiv moartea...Ea ştie că nimic nu poate fi foarte bun decât atunci când toate lucrurile s-au făcut noi".[44x] Aşadar eshatologia lui Moltmann este cosmică, incluzând întreaga creaţie: cosmos şi istoric (din acest punct dc vedere concepţia lui Moltmann este asemănătoare cu viziunea ortodoxă).

în concluzie, putem afirma că exterioritatea teologici protestante poate proveni şi din faptul că. în cadrul curentelor eshatologice din protestantism se face o distincţie între eshatologia primilor creştini şi eshatologia actuală. Este cunoscut faptul că Reforma protestantă a propovăduit încă de la început întoarcerea la un mod de viaţă specific primilor creştini. Dar această întoarcere adesea s-a făcut doar în formă, în literă şi nu în duh şi astfel s-a rămas la o percepţie exterioară a creştinismului primar.

Deoarece primii creştinii aşteptau venirea iminentă a Mântuitorului, eshatologia acelor vremuri era proeminenta în cadrul mentalităţii respective. Teologia protestantă insistă asupra Parusici ca eveniment iminent în eshatologia primară şi ca eveniment viitor în eshatologia actuală. Distincţia dintre cele două eshatologii este privită prin prisma Paaisiei ca eveniment. Doar această iminenţă a Parusiei îi face pe creştini să fie pregătiţi oricând pentru întâlnirea cu Hristos. Creştinii de astăzi deoarece ştiu că Parusia n-a avut Ioc şi-au diminuat conştiinţa eshatologică. Scrie E. B. Cranfield: „Este o diferenţă între primii creştini şi noi pentru că actualmente noi ştim că parusia nu s-a realizat după

x i .t **449**

nouăsprezece secole .

Concepţia eshatologică dominată de înţelegerea parusiei doar ca o venire viitoare a Mântuitorului reprezintă o viziune istoricistă. Se pierde tocmai semnificaţia dinamică, transfiguratoare a

""IbKkm. p. 316

E. B. Cranfield. ***Thnughr^*** o/i ***Héw Testament Eicluilotogy.*** în Scotish Journal of Thcology. nr. 6. I9S2. p.84

cshatologiei. In reprezentarea istoricistă specifică unor tendinţe eshatologice protestante eshatologia este circumscrisă unui eveniment: parusia. Dar în limba greacă, „parusie" înseamnă în primul rând prezenţă. Hristos este mai înainte de toate o prezenţă efectivă. Comuniunea eu Hristos o pregustăm încă de aici şi astfel

eshatologia nu este una exclusiv futuristă, ci marchează şi prezentul, transfigurându-l dinlăuntru.

Pentru a evita elaborarea unei teologii influenţate de mentalitatea secularizată în care trăim, ce justifică un demers acomodaţionist a teologiei cu cerinţele vremii, este imperativ ca teologia să fie înţeleasă ca o slujire. Numai prin descoperirea şi asumarea motivaţiei interioare şi al demersului lăuntric al Sfinţilor Părinţi de a face teologie se pot depăşi cadrele mentale ce creează condiţiile realizării unei teologii desfigurate de orgoliul deşănţat al conştiinţei demiurgice contemporane.

Printr-o asumare a teologiei înţeleasă ca slujire jertfelnică, teologia este salvată de tendinţa acomodaţionistă care derivă din complexul de inferioritate faţă de cultura şi ştiinţa contemporană şi totodată evită închiderea în nişte clişee clcricalist-teologice ridicole ce o transformă într-o specialitate moartă, lipsită de duh şi tară rezonanţă în viaţa concretă a Bisericii şi a lumii. „Numai întrucât este înţeleasă ca slujire a Bisericii şi pentru Biserică, teologia poate evita atât tendinţa de a se seculariza, punându-se în serviciul culturii decreştinate, cât şi tendinţa de a se clericaliza, adică de a rămâne domeniul exclusiv al specialiştilor, tară ecou şi fără rezultate concrete în viaţa Bisericii".[40]

3.3. Sfânta Liturghie—unire tainică a eshatonului cu istoria .'. > '-. **vtes**

Momentele de adâncă trăire duhovnicească sunt adevărate praguri de trecere între lumi. în acele clipe, sfinţii, purtători de

Duhul Sfănt, resimt comuniunea tainică cu Dumnezeu. Dar aceste instantanee nu fac decât să anticipeze ceea ce va fi într-o altă ordine existenţială. Ele nu aparţin tuturor credincioşilor, ci doar acelora care se nevoiesc în eforturile lor de a-şi transfigura viaţa. Aceste momente, deşi n-au deplinătatea comuniunii ce va să fie, ele marchează totuşi pătrunderea veşniciei în timp, a eshatonului în

istorie, precum sfintele moaşte sunt o dovadă a materiei înduhovnicite, ele arătând că vocaţia întregii creaţii este aceea de a fi transfigurată.

Un tânăr monah scria despre un părinte duhovnicesc de odinioară: „Citesc pe Sf. Isaac Şirul. Găsesc în el ceva adevărat, eroic, duhovnicesc; ceva ce transcende spaţiul şi timpul. Simt că aici, pentru prima dată, e o voce care răsună în cele mai adânci straturi ale fiinţei mele, până atunci închise şi necunoscute mie. Deşi e atât de departe de mine în timp şi spaţiu, el a venit drept în casa sufletului meu. Nimănui nu i-am deschis în acest fel uşa sufletului meu. Sau, mai bine zis, nimeni altul nu mi-a arătat într-un mod atât de frăţesc şi prietenesc că înlăuntrul meu, în firea omenească există o astfel de uşă, o uşă cc dă spre un spaţiu deschis şi nemărginit. Nimeni altul nu mi-a spus acest adevăr neaştentat şi negrăit că întreagă această lume interioară aparţine omului".[4 1]

Prezenţa sfanţului ne oferă astfel posibilitatea deschiderii către comuniunea cu întreaga creaţie, facându-ne să fim conştienţi de potenţialităţile existente în noi care se cer actualizate în urcuşul unei comuniuni totale cu Dumnezeu şi cu cosmosul. Sfântul este o prezenţă şi o mărturie a eshatologiei în istorie. In compania unui sfanţ pregustăm comuniunea existentă în împărăţia lui Dumnezeu. Realitatea ni se desfăşoară ca o sublimă teofanie, ca o adevărată revelaţie a lui Dumnezeu, care nu poate fi pătrunsă de raţionamente discursive şi, adesea, gratuite. Sfanţul dă o anumită transparenţă realităţii, care este asumată acum dintr-o perspectivă eshatologică. Dimensiunea eshatologică a sfanţului ne dă un sens tuturor şi face evidentă prezenţa raţiunilor divine în lucruri.

[4,1] Artitm. Vuilios. *Intrarea in Impâralie.* Ed. Deisis. Sibiu. 1996. p. 130.

Sfinţenia este vocaţia şi demnitatea fundamentală a omului, ea depăşind istoria prin revelarea luminii neînserate a împărăţiei lui Dumnezeu pentru care am fost creaţi.

Dimensiunea cshatologică a sfinţeniei ne ajută să depăşim o concepţie fixistă şi rigidă despre eshatologie, statornicită de tratatele de dogmatică scolastică. In general manualele şcolare teologice prezintă cshatologia ca fiind ultimul capitol al teologiei dogmatice. Cu toate că acest fapt se poate justifica prin motive

pedagogice, această reprezentare didacticistă a permis receptarea eshatologiei ca un capitol separat de celelalte capitole de teologie dogmatică. Aparenţele lăsau să se înţeleagă că cshatologia nu are nimic cu Dumnezeu, cu omul, cu creaţia, cu viaţa Bisericii. S-a impus o viziune futuristă a eshatologiei. Aceasta înţelegea cshatologia ca un capitol care priveşte exclusiv viitorul ultim al omului şi al lumii. Perspectiva era liniară şi fie că era individuală (legată de moartea omului, judecata particulară), fie că era cosmică (învierea morţilor, judecata universală), avea accent de irealitate, prin faptul că evenimentele erau proiectate într-un viitor îndepărtat care nu are nimic în comun cu viaţa concretă a comunităţii eclesiale.

Alexander Schmemann a evidenţiat dimensiunea eshatologică a cultului creştin şi în special a Euharistiei, iar loan Zizioulas a subliniat caracterul eshatologie al adunării euharistice în Biserica lui Hristos. Boris Bobrinskoy afirmă: ..Rezumând în câteva cuvinte sensul eshatonului neotestamentar şi eclesial, pentru a-l aplica realităţii liturgice, l-aş traduce în acelaşi timp prin termenul de ultim, dar şi de final (telos) şi de plenar (pleroma). Conjugarea sau convergenţa acestor diferitor sensuri ne îngăduie să redăm eshatonului biblic conţinutul său calitativ, pe lângă cel liniar. Acest sens calitativ de plenitudine şi de sfârşit, caracterizează venirea Domnului, întreaga Sa operă mântuitoare şi prezenţa Sa dătătoare de viaţă în Biserică".[452]

• Boris Bobrinskoy. *impârtâşirea Sfântului Duh,* EIBMBOR. Bucureşti. 1999. p. 489

Zizioulas arc meritul dc a fi subliniat importanţa ontologică a comuniunii ce structurează fiinţa divină şi care se cere a fi imitată în creaţie. Astfel el vorbeşte de fiinţa eclesială a lumii ce realizează puntea de legătură între teologie (înţeleasă ca viaţă internă a Sfintei Treimi) şi iconomie (lucrarea lui Dumnezeu în istorie). Biserica este o expresie a iconomiei dumnezeieşti, de aceea ea este legată atât de istorie cât şi de metaistorie. Prin această dublă corespondenţă, prin aspiraţia Bisericii spre realităţi cereşti ce depăşesc cadrul istoriei.

Biserica nu e o simplă instituţie, ea având o dimensiune eshatologică.

Pentru redescoperirea conştiinţei cshatologice în eclesiologie. Zizioulas vrea să impună revenirea la înţelesul autentic al Euharistiei. EI spune că ortodoxia modernă în captivitatea babilonică a teologici scolastice a prezentat Euharistia ca o taină printre altele. E dc apreciat faptul că se încearcă depăşirea unei viziuni reducţioniste despre Euharistie, care evita caracterul integrativ cosmologic al Euharistiei (ca taină a întregii creaţii), insistându-se ca în teologia scolastică medievală doar asupra detaliilor de prefacere a pâinii şi vinului în trupul şi sângele Iui Hristos, a amănuntelor ce urmăresc tehnicile ritualice de săvârşire ale Euharistiei. Zizioulas prezintă în mod corect Euharistia ca act eshatologic.

Dar Zizioulas lasă impresia unei substituiri a lui Hristos cu Euharistia. El nu prezintă atât caracterul personal al lui Hristos. cât într-o manieră substanţialistă, insistă asupra naturii Euharistiei care e identificată cu fiinţa eclesială. Hristos e Persoana în Care s-au făcut veacurile şi se împlinesc veacurile. Hristos este Dumnezeu-Omul, Alfa şi Omega întregii creaţii, în calitate de Logos Creator şi Mântuitor al lumii.

Chiar atunci când vorbeşte de legătura între Hristos şi Duhul Sfânt, între istorie şi eshaton, Zizioulas atribuie Euharistiei privilegiul unic de a realiza aceste relaţii. El scrie: „în Euharistie, Biserica îşi contemplă natura eshatologică.. .Euharistia are privilegiul unic dc a reuni într-un tot, într-o experienţă unică, opera lui Hristos şi a Sfanţului Duh şi de a exprima consideraţii eshatologice prin realităţi istorice, îmbinând în viaţa eclesială elementul instituţional cu cel harismatic. Căci singură Euharistia face posibilă manifestarea simultană a unor fapte care, în afara ci. fie s-ar fi polarizat, creând dihotomii periculoase, fie s-ar fi confundat, distrugând orice dialectică între Dumnezeu şi lume, între eshata şi istorie".[453]

în referatul susţinut la Friedewald. episcopul Zizioulas a vorbit despre redescoperirea perspectivei eshatologice prin lucrările lui Johanncs Weiss şi Albert Schweitzer. Această perspectivă

eshatologică este prezentă într-un mod profund în Stanţa Liturghie. Teologia scolastică, manualele şcolare au eludat aspectele eshatologice ale Sfintei Liturghii, mai ales, de când au considerat Euharistia ca o taină printre cele şapte Taine ale Bisericii, şi nu ca o taină a Adunării.

Spune Zizioulas: „însemnătatea eshatologică pentru înţelegerea ortodoxă a Euharistiei a devenit însă limpede de îndată ce Euharistia a început să fie privită ca o Liturghie, iar nu ca o Taină. Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu putinţă ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să scrie cărţi de dogmatică fară să trimită mereu şi Iară să menţioneze vreodată valoarea şi locul eshatologiei. Liturghia ortodoxă începe şi se sfârşeşte cu anunţarea împărăţiei şi în structura sa dc ansamblu ea nu este nimic altceva decât o icoană a eshatonului".[454]

Euharistia, deşi a fost instituită în istoric la Cina cea de taină, asigurându-se astfel continuitatea istorică între primele comunităţi apostolice şi cele care au urmat, ea nu rămâne încartiruită în limitele istorici. Tensiunea Bisericii spre împărăţia Iui Dumnezeu, polarizarea între instituţie şi eveniment în cadrul Bisericii sunt d?tc în Euharistie. Zizioulas dezvoltă aceste idei, acordând Euharistiei o importanţă covârşitoare.

[4"] loannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială.* F.d Bizammâ. Bucureşti. 1996. p. 14
[*u] Idem, *Dic Eucharistie,* anud Chnsliun Fclmy. *Dogmatica experienţei eclesiale.* F.d. Dcisis, Sibiu. 1999, p. 258

Fiinţa adevărata este constituită de Duhul Sfânt în comunitatea euharistică: „In acest mod. Euharistia nu este paralelă cuvântului dumnezeiesc: este eshatologizarea cuvântului istoric, vocea Sfintei Scripturi care ajunge la noi, nu ca doctrină traversând istoria, ci ca viaţă şi fiinţă străbătând eshata. Euharistia nu este taina ce completează cuvântul, ci cuvântul devenit trup, Trupul înviat al Cuvântului".[455]

Se observă că Zizioulas acordă un Ioc central Euharistiei în concepţia eclesiologică pc care o dezvoltă. Deşi sunt numeroase aspecte pozitive în strădania de a reabilita înţelegerea Euharistiei ca taină a cosmosului, prin care întreaga creaţie este oferită ca jertfa transfigurată lui Dumnezeu, e nevoie de o atenţie sporită pentru a nu cădea în erorile unei teologii ce pare să-L separe pe Hristos ca Persoană de Euharistie.

Tensiunea eshatologică este reflectată în cult într-un mod extrem de sugestiv. Aşteptarea împărăţiei lui Dumnezeu c reflectată şi anticipată într-un mod iconic în cultul Bisericii. Cultul ortodox este o adevărată icoană a eshatologiei întrupată în istorie, împărăţia lui Dumnezeu este o noţiune cheie a Evangheliilor. Atât Sf. Ioan Botezătorul cât şi Hristos îşi încep propovăduirea Evangheliilor cu vestirea apropierii împărăţiei lui Dumnezeu. „După ce Ioan a fost prins. Isus a venit în Galileea. propovăduind Evanghelia împărăţiei lui Dumnezeu, şi zicând: S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie" (Mc, 1, 14-15).

Hristos îi învaţă pe Apostoli în rugăciunea „Tatăl nostru" să rostească „...vie împărăţia Ta...". Sfânta Liturghie începe cu binecuvântarea mare ce ne trimite cugetul şi simţirea către împărăţia lui Dumnezeu: „Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor", împărăţia dumnezeiască este o realitate ce e binecuvântată *acum* (prin anticipare ea este prezentă în istorie) dar ea va fi

Idem. ***Fiinfa ecicsială.p.*** **16** binecuvântată pentru toată *veşnicia* (ca desăvârşire ultimă a comuniunii dintre Sfânta Treime şi creaţie).

împărăţia lui Dumnezeu a fost aşteptată de drepţii Vechiului Testament, pentru venirea ei s-au rugat sfinţii şi pe această împărăţie o invocăm noi, creştinii la fiecare Sfântă Liturghie şi de fiecare dată la rugăciunea domnească. împărăţia lui Dumnezeu e miezul trăirii creştine (ca a fost trăită într-o manieră presantă mai ales de comunităţile primare), dar astăzi ea ar trebui să fie realitatea vie, prezentă în viaţa noastră, care să intensifice evlavia chemării ci în rugăciune. Există tendinţa de a considera împărăţia lui Dumnezeu

o realitate exclusiv viitoare, ce ţine de lumea de dincolo, fiind ulterioară, din perspectivă cronologică, lumii acestuia. în felul acesta tensiunea eshatologică ce exprimă relaţia dinamică dintre Biserică şi împărăţia lui Dumnezeu este atenuată.

Atât Evanghelia cât şi Sfânta Liturghie păstrează tensiunea eshatologică, arătând coexistenţa paradoxală a împărăţiei lui Dumnezeu cu lumea aceasta. „Lumea aceasta şi împărăţia lui Dumnezeu, unite în Evanghelie într-o coexistenţă oarecum încordată şi în luptă au început să fie gândite aproape exclusiv într-o succesiune cronologică: *acum* numai lumea aceasta, *pe urmă* numai împărăţia, în timp ce pentru primii creştini realitatea atotcuprinzătoare şi noutatea cutremurătoare a credinţei lor a fost tocmai că împărăţia *s-a apropiat* şi deşi nevăzută lumii acesteia, ea se află deja în mijlocul nostru, luminează deja, lucrează deja în lume".[456]

Dacă renunţăm la viziunea dinamică şi duhovnicească dată de Evanghelii şi cult, împărăţia lui Dumnezeu va deveni pentru noi un concept lipsit de rezonanţă şi de motivaţie duhovnicească, împărăţia Iui Dumnezeu, în absenţa conştiinţei eclesiale şi eshatologice va rămâne o realitate perfect exterioară cu aspiraţiile noastre cele mai lăuntrice. Atunci când teologia de manual, tributară concepţiei scolastice, vorbeşte de împărăţia lui Dumnezeu doar în capitolul de eshatologic (înţeleasă doar ca realitate ultimă.

A. Schmcmann, *F.uharistia,* p. 48

nu ca o condiţie structurală teologiei ortodoxe), prezentându-L pe Dumnezeu ca Judecător în împărăţia Sa, nu ne mai putem raporta Ia împărăţia cerească ca la o realitate vie, dorită şi aşteptată cu ardoare.: £ ^is^fomtf.Ho **tyiOHâii Wtyire** •*•- ■•*r-v.Kl*

Prin denaturarea înţelegerii şi prezentării eshatologici. împărăţia lui Dumnezeu e separată de viaţa duhovnicească a creştinului. „împărăţia lui Dumnezeu, deplasată după sfârşitul lumii în depărtările tainice şi nepătrunse ale timpului, a încetat să fie simţită de creştini ca ceva *aşteptat,* ca ceva dorit, ca împlinire plină de bucurie a tuturor nădejdilor, a tuturor dorinţelor, a vieţii însăşi, a

tot ceea ce Biserica primară punea în cuvintele rugăciunii Domnului: vie împărăţia Ta". [57]

Tensiunea dintre istorie şi împărăţia lui Dumnezeu nu este dc felul unui dualism ontologic. Dualismul ontologic opune în mod ireductibil două realităţi. Dimpotrivă, comuniunea în Hristos ne permite posibilitatea întrepătrunderii eshatonului cu istoria. „Căci ştim că. dacă acest cort, locuinţa noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefacută de mână, veşnică în ceruri. Căci de aceea suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră din cer" (II Cor. 5, 1-2). Garanţia împărăţiei lui Dumnezeu, reprezentată de prezenţa Sfântului Duh în istorie exprimă tocmai sinteza dintre eshatologie şi istorie. „Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, în Hristos, şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului, în inimile noastre" (II Cor., 1, 21-22).

Dimensiunea eshatologică a împărăţiei lui Dumnezeu este evidentă şi în Vechiul Testament (Amos 2, 16; Isaia 2. 20; Maleahi 3, 15). Şcolile de inspiraţie fariseică în care se va forma literatura rabinică va aborda tema împărăţiei lui Dumnezeu şi dominaţia eshatologică a lui Dumnezeu peste toată creaţia. In cele din urmă, împărăţia lui Dumnezeu se va manifesta prin recunoaşterea universală a dreptului lui Dumnezeu de a stăpâni peste întreaga creaţie (Isaia 44. 6).

Ibidcia p 49

Tora reprezintă expresia autentică a voii lui Dumnezeu, fiind cartea care conţine regulile precise şi motivele pentru care Dumnezeu are dreptul să stăpânească toată creaţia. împărăţia lui Dumnezeu este o realitate cshatologică, dar este şi o realitate prezentă prin fiii lui Israel care deja recunosc dreptatea lui Dumnezeu, anticipând situaţia celorlalte neamuri. Textele liturgice rabinice, fără îndoială au un puternic caracter cshatologic şi anunţă caracterul universal al împărăţiei lui Dumnezeu. Voi exemplifica prin două rugăciuni din liturghia sinagogală numită Rosh hashanah.

Mai întâi e vorba de rugăciunea de încheiere din Malkhiyot (proclamarea împărăţiei lui Dumnezeu): „Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri! Domneşti peste toată lumea, ridică-Te

peste tot pământul în slava Ta, ca să cunoască întreaga creaţie că Tu ai facut-o".[458] A doua rugăciune, numită Alenu, este atribuită rabinului Arekha (sec. 1I-III). în acest timp , respectiva compoziţie liturgică a devenit rugăciunea de concluzie a tuturor slujbelor sinagogice: „Este datoria noastră de a-L slăvi pe Domnul tuturor lucrurilor, de a cânta măreţia Creatorului lumii, pentru că El este Regele regilor şi Sfanţul sfinţilor; El este cel care a întins cerul şi a întărit pământul".[459]

Eshatologia cultului creştin împlineşte eshatologia anticipată de cultul mozaic. în Sfânta Liturghie trăim tensiunea dintre Alfa şi Omega, avem mereu o binecuvântare de început şi una finală. între care experimentăm o renaştere efectivă. „Eshatologia asemenea Liturghiei poate fi gândită şi trăită sub marile motive ale începutului şi sfârşitului. Căci acestea nu descriu doar finitudinea noastră (noi nu putem fi Alfa şi Omega lumii), ci ne pun mereu înaintea lui Dumnezeu, învăluindu-ne în taina insesizabilă a alterităţii dumnezeieşti".[460]

Kurl Hruby. ***L 'alteinte eschatologique dans la liturgie sxnagogale.*** Revue de l'Institut catholique de Pam.nr 45. 1991. p. 133 [iW] Ibidem, p. 134

** Lui* Ladana. ***Les grandes lignes actuelles de la théologie des eschata.*** Revue de l'Institut catholique de Pan», nr 45. p. 17.

Sfânta Liturghie este o realitate concretă în care prezenţa lui Dumnezeu este efectivă. Din această prezenţă a lui Dumnezeu rezultă exigenţele unei eshatologii care impun tensiunea aşteptării comuniunii cu Dumnezeu. Aceasta implică imperativele unei convertiri interioare (metanoia) ce dă naştere unei fiinţe noi, unei fiinţe pascale. Existenţă derulată între Alfa şi Omega, viaţa unui creştin presupune un angajament fără rezerve la Sfânta Liturghie. Există apoi un memorial cultic al Sfintei Liuirghii care ne face să recapimlăm întreg memorialul creaţiei (o creaţie recapitulată în Sfânta Liturghie şi destinată transfigurării).

Dar nu doar Sfânta Liturghie evidenţiază dimensiunea eshatologică a teologiei, ci întreg cultul ortodox. Ne oprim la o singură exemplificare din afara Sfintei Liturghii. E vorba de legătura existentă între mariologie şi eshatologie. în icosul al şaselea din Acatistul Maicii Domnului, Fecioara Măria este

comparată cu pământul făgăduinţei. Astfel ne plasăm într-un plan eshatologie. Făgăduinţa pământului sfânt, cu rezonanţă eshatologică o întâlnim la Avraam (Gen. 17, 18). la profeţi (Ezechiel 47. 13; 48, 35; Zah. 2, 16).

Una dintre temele cu consonanţă eshatologică la Maica Domnului este fecioria. Tema fecioriei este utilizată într-un sens eshatologie deja în Vechiul Testament (Isaia 37. 22-29; Sophonie 3, 14-17). In Noul Testament găsim această temă reflectată în versetele din Apoc. 22, 9, Ia Lc. 1. 26-31. Apoi dogmatica glasului V, a glasului VII reflectă legătura dintre feciorie şi slava învierii.

Plasarea Maicii Domnului într-o perspectivă eshatologică este dată de posibilitatea învierii cu trupul a Fecioarei Măria. Tradiţia întăreşte această realitate. Iconografia legată de Adormirea Maicii Domnului relevă acest lucru. „Mariologia şi eshatologia sunt legate, precum eclesiologia cu eshatologia. Maica Domnului este figura Bisericii, iar Biserica e trupul lui Hristos şi templul Duhului Sfânt ce poartă deja eshatologia realizată. Aşadar Maica Domnului este icoana eshatologică a Bisericii".[461].

Alexis KniazclV. ***Eschatologie et mariologie liturgique hvzantine** idem. p. 154**

Scnuti eshato/ogic al creaţiei ***Adrian Lement***

Revenind la Sfânta Liturgic, putem afirma tară nici un echivoc faptul că această slujbă dumnezeicască permite interpretarea eshatologică a istoriei. „Sfânta Liturghie permite interpretarea istoriei în cheie eshatologică".[462] Timpul liturgic este deschis spre transcendent. Este un timp kairotic (al oportunităţii) diferit de timpul cronologic al lumii acesteia, deşi c trăit în cadrul acestei lumi. Căderea omului a influenţat timpul. In paradis. Adam trăia un timp asimptotic spre eternitate, dar căderea în păcat, pervertind întreaga creaţie, a profanizat şi timpul. Astfel a apărut ispita ancorării exclusive în istorie care a dat naştere la numeroase utopii: crearea diferitelor paradisuri terestre dar exclusiv într-o perspectivă strict istoristă, dimensiunea eshatologică fiind înlăturată.

Creştinismul n-a pierdut din vedere valoarea pozitivă a timpului. Deşi afectată natura timpului după cădere, aceasta nu

înseamnă că timpul nu poate fi valorificat. Mai presus de cronologia liniară a evenimentelor istorice există o iconomie vie a lui Dumnezeu care marchează efectiv prezenţa lui Dumnezeu în istorie. Timpul s-a împlinit (Mc. 1. 15), dar deşi kairosul a devenit realitate prin întrupare şi Cinzecime, încă o oarecare cronicitate ne separă de un eshaton mai presus de timp. De aceea ne rugăm invocând „vie împărăţia Ta".

După Cinzecime este propriu Sfântului Duh să-L prezinte pe Hristos într-un mod cclesial. Prin excelenţă, Stanţa Liturghie ne arată legătura organică între Hristos şi Sfântul Duh şi afirmarea lor reciprocă. Prin Sfânta Liturghie prezenţa reală a lui Hristos depăşeşte frontierele spaţiului şi ale timpului. Această prezenţă reală determină funcţia sacramentală a memorialului liturgic. „Liturghia cuharistică realizează, deci, această prezenţă eshatologică a lui Hristos în Biserică, comemorând în memorialul său. în anamneză euharistică, mai întâi timpul istoric al mântuirii (crucea, mormântul, învierea), apoi slava cerească (înălţarea la cer, şederea de-a dreapta) şi în sfârşit parusia. Aclamaţiile liturgice ale

Evangelo* Theodoru. ***Temps et eternile dans ia Liturgie orthmioxe.*** **idem. p. 289.**

Apocalipsei exprimau deja. încă de la începutul cultului creştin lauda unică a Celui ce este. Celui ce era şi a Celui ce vine".[463]

Anamneză din anaforaua Liturghiei Staulului loan Gură de Aur este esenţială pentru perceperea dimensiunii eshatologice a Sfintei Liturghii. Aici nu e vorba doar de trecut ci şi de viitor. „Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea de-a dreapta, *şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire...".*[464]

Anamneză nu înseamnă o simplă reamintire sau rememorare, ci exprimă o prezenţă. întrepătrunderea eshatonului cu istoria face posibilă transformarea continuităţii istorice într-o prezenţă a Sfântului Duh. „Introducând realităţile eshatonului în istoric. Duhul schimbă istoricitatca liniară într-o prezenţă. Nu mai este posibil de acum să înţelegem istoria numai în trecut, aplicându-i noţiunea psihologică şi experimentală de anamnesis în sensul de facultate retrospectivă a sufletului uman. Când eshatonul ne vizitează, anamneză Bisericii capătă paradoxul euharistie pe care nici o conştiinţă istorică nu-1 poate înţelege vreodată, anume memoria

viitorului, aşa cum o găsim în anaforaua liturghiei Sfanţului loan Gură de Aur".[465]

Pentru Zizioulas nu atât pomenirea viitorului în rugăciunea anamnezei este importantă, ci faptul că anamneză trecutului capătă noi valenţe prin anaforaua viitorului. „Anmneza trecutului e o anamneză numai în şi prin viitor. Amintirea viitorului dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial al Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut, ci în viitor, în înviere şi în împărăţia ce va veni. In această înţelegere a Euharistiei hotărâtoare este iarăşi Liturghia; faptul că pentru ortodocşi Liturghia este atât de pătrunsă de bucurie şi de experienţa împărăţiei e atât de evident încât întrebarea dacă

Bons Bobnnskoy. Op. cil.. p. 490 Liturghier. t IM
BOR. 1995. p. 152 I. Zi/ioulas, ***fiinţa eciesiaiâ,*** p. 104

acum arc Ioc o repetare a unui eveniment trecu sau nu primeşte un cu totul alt sens. în Euharistie Biserica instituie spaţiul eshatologic în care faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu,.mai cu seamă. Jertfa Iui Hristos, sunt amintite de Dumnezeu".[466]

La Zizioulas sinteza dintre perspectiva eshatologică şi istorică e centrată pe Euharistie, lăsându-se impresia unei separări între Euharistie şi Persoana lui Hristos. Zizioulas afirmă că doar experienţa euharistică ne permite trăirea eshatologicului în istorie. Dar această experienţă sacramentală pare să fie detaşată de experienţa unei întâlniri personale cu Hristos. „Nu există, de fapt, nici o altă experienţă în viaţa Bisericii în care sinteza istoricului cu eshatologicul să poată fi mai deplin realizată decât în Euharistie. Ea este de o parte tradiţie (paradosis), iar pe de altă parte memorial (anamnesis), animând ca atare conştiinţa istorică a Bisericii într-un mod retrospectiv. în acelaşi timp însă. Euharistia este momentul eshatologic prin excelenţă al Bisericii, deoarece dispune lucrurile în vederea convocării poporului răspândit al lui Dumnezeu, pentru a-1 aduna de la marginile pământului. într-un singur Ioc, unindu-i pe cei mulţi într-unui singur şi dând *hic el mmc* pregustarca vieţii veşnice a lui Dumnezeu". [67]

Arhimandritul Vasilios surprinde mai clar legătura personală cu Hristos în cadrul Euharistiei, ca moment prin excelenţă eshatologic. când pregustăm taina împărăţiei încă de aici. Ofranda liturgică exprimată prin cuvintele „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate" ne face să murim faţă de noi înşine şi să renăştem Ia o nouă existenţă. Momentul epiclezei nu implică doar prefacerea darurilor ci şi o invocare a Sfanţului Duh pentru sfinţirea noastră. Avem şansa de a ne împărtăşi de o viaţă transfigurată prin trăirea metanoiei autentice. Fiind dezlegaţi de toate avem libertatea care ne oferă posibilitatea de a trăi cuvintele Evangheliei referitoare la viaţa adevărată „...cel ce o va pierde, o va afla" (Mt. 16,25).

**** I- Zizioulas. *Oic Eui-haristie.* apud C. Felmy. op cil.. p. 259 *'**
Idem. *Fiinia eclexială.* p. 213

Dar această stare de jertfa ne face să simţim prezenţa personală a Iui Hristos în Euharistie. „O dată cu această experienţă a lui *Ţie îşi aducem de toate şi pentru toate,* ne împărtăşim deja de viaţa cea nouă

care este oferire şi golire de sine. Aici toate există altfel, mtrepătrunzându-se: se contractă toate experienţele. Se contactă şi omul. Se simplifică până la pierdere şi revine la Unul care este Totul. Găseşte pe Domnul care este Alfa şi Omega. Ne aducem aminte de toate cele ce s-au petrecut şi se vor petrec. Toate sunt prezente, amestecate în lumina feţei Lui şi în dulceaţa frumuseţii lui Hristos. Veşnicia se cuprinde într-o clipă. într-un mărgăritar stănt c lot Raiul. Hristos".

Unirea prezentului cu trecutul şi viitorul permite transfigurarea timpului în veşnice care este posibilă datorită întâlnirii personale cu Hristos. în această experienţă a întâlnirii ne împărtăşim de moartea şi învierea Lui. Faptul că murim faţă de noi înşine şi ne naştem la o viaţă nouă este o mărturie personală a morţii şi învierii lui Hristos. „Moartea Domnului vestim şi învierea Lui o mărturisim" (l Cor. 11, 26).

Faptul că Sfânta Liturghie începe cu ecfonisul doxologic al împărăţiei Sfintei Treimi marchează atmosfera eshatologică a Sfintei Liturghii. în Sfânta Liturghie trăim pregustarea împărăţiei, înnoirea şi transfigurarea creaţiei. Experienţa vieţii liturgice ne asigură că lumea în care trăim este una liturgică, unde nimic din ceea ce întâlnim nu se reduce la aspectul văzut. In Sfânta Liturghie toată creaţia e articulată la realitatea Crucii şi învierii, întreaga lume participând astfel la o liturghisire ce exprimă vocaţia unirii văzutului cu nevăzutul.

Mărturisirea la Sfânta Liturghie că „...am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul Cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-nc, căci Aceasta ne-a mântuit pe noi" [469] este o dovadă certă a transfigurării vieţii credinciosului. Deşi trăim în această lume tindem eshatologic spre

**** Arhim. Vasiliov *Intrarea în împârăfie.* lid. Deisis. Sibiu, 1996. p. 69 *" Liturghiei-. F1MBOR. 1995,p. 171**

împărăţia iui Dumnezeu şi mărturisim prezenţa transfiguratoare a împărăţiei încă de aici. simţită intens la Sfânta Liturghie.

De aceea, din perspectivă cshatologică nu putem vorbi de o liturghie după liturghie, deoarece viaţa credinciosului se constituie într-un permanent mod liturgic de a fi, articulat la realităţile imediate ale vieţii cotidiene. Credinciosul participant la Sfânta

Liturghie va fi o prezenţă dinamică în lume şi o mărturie a împărăţiei Iui Dumnezeu în istoric. „în dumnezeiasca Liturghie credinciosul a depăşit lumea stricăciunii. Trăieşte şi tresaltă de bucurie, dilatându-se dincolo de ameninţarea timpului, afară din temniţa spaţiului. Deşi acestea (spaţiul şi timpul) există, omul se hrăneşte în chip tainic din mana cea ascunsă, dintr-o altă realitate, anterioară timpului şi e mai presus de spaţiu. Iar când acestea încetează a mai exista, atunci omul poate să trăiască şi va trăi. Atunci, coborând dc pe muntele experienţei liturgice, al împărtăşirii sale de ceea ce este adevărat, omul circulă în lumea creată într-un mod diferit. Se mobilizează în timp într-un mod diferit. E o prezenţă dinamică ca un grăunte de muştar: o mărturie a împărăţiei".[470]

Iconografia Bisericii constituie o elocventă mărturie a unei lumi transfigurate, care depăşeşte fragmentarea veacului de faţă şi se împărtăşeşte de puterea unificatoare a Sfintei Liturghii. Prin iconografia liturgică actualizăm o comuniune de viaţă cu Hristos şi sfinţii. Este un prezent care recapitulează trecutul şi oferă o nouă semnificaţie viitorului. La Sfânta Liturghie îl rugăm pe Domnul: „Cinei Tale celei dc taină *astăzi* Fiul lui Dumnezeu mă primeşte".[471] toifclU

Actualizarea permanentă a comuniunii cu Hristos îl determină pe credincios să aibă o viziune lăuntrică a lumii. Nu doar viaţa lui este reînnoită ci întreaga creaţie este chemată la o nouă ordine de existenţă. „Spaţiul lumii se transfigurează: nu mai există perspectiva care-I plasează pe om în poziţia unui spectator exterior. Credinciosul. închinătorul este chemat Ia nuntă. Se găseşte

[ilu] Artiun. Vasilios. op. c«.. **p. 80**[471]
Liturghicr. p. 180

"înlăuntru. Vede întreaga lume dinlăuntru. Istoria este interpretată în chip diferit. Evenimentele iconomiei dumnezeieşti nu sunt trecute şi închise, ci prezente şi active. **Ne** îmbrăţişează, ne mântuiesc. în icoană nu avem o fidelitate istorică neutră, ci o transformare liturgică dinamică. în iconografie evenimentele mântuirii nu sunt interpretate în mod istoric, ci sunt iniţiate în mister (mistagogizate) încorporate liturgic: se întrepătrund reciproc. Devin o mărturie a unei alte vieţi, veşnice, care a rupt legăturile stricăciunii. Ne cheamă la o ospătare duhovnicească. Acum şi aici".[472]

3.4. Dorul de Dumnezeu-expresie a identităţii eshatologi-ce a creştinului

Coordonata eshatologică a fost o trăsătură de bază a creştinismului. Tensiunea eshatologică s-a concretizat printr-o aşteptare **a** comuniunii desăvârşite cu Sfânta Treime în împărăţia lui Hristos, dar această aşteptare era trăită împreună cu Hristos. Tensiunea eshatologică a fost generatoare de o intensă viaţă duhovnicească. Condiţia de pelerin („... nu avem aici cetate stătătoare ci o căutăm pe aceea ce va să **fie**"-Evrei 13,14) trăită de creştini a sporit dorul după Dumnezeu, după realităţile veşnice şi depline, dar care pot fi pregustate încă de aici. Cel care face experienţa unei veritabile comuniuni încă de aici cu Hristos va înseta mereu după harul dumnezeiesc, lepădându-se de tot ceea cc este vremelnic pentru a se putea împărtăşi de bucuria dumnezeiască dată de vieţuirea în Hristos.

Ataşamentul faţă de Hristos, dorul de a-L întâlni, de a-L simţi prezent în tot ceea ce facem devine totodată o aspiraţie de a vedea slava necreată a Sfintei Treimi. Dorul existenţial după Dumnezeu (manifestat nu o dată în mod sfâşietor) ne dă puterea de a renunţa la toate cele pământeşti, pentru a ne umple de

[4T] **Arhim. Vasilios, op. cit. p. 82**

dumnezeiască a lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă: „Ce este mai slăvit decât sărăcia duhovnicească care aduce împărăţia cerurilor fiindcă ce lucru este mai vrednic decât ea, fie acum, fie în veacul viitor? Iar faptul de a nu ne face griji din pricina vreunui lucru pământesc, ci de a avea întregul nostru cuget la Hristos, câte bunuri veşnice şi ce stare îngerească nu ne aduce? Iar faptul de a dispreţui deopotrivă toate cele vremelnice şi, ca să spunem aşa, înseşi nevoile cele mai constrângătoare ale trupului, ca să nu ne luăm la întrecere pentru ele cu cineva spre a ne păstra pacea şi iubirea nemicşorată într-o stare netulburată a sufletului, de ce fel de răsplătiri, de ce fel de cununi şi de premii nu va fi vrednic? Cu adevărat mai presus de fire e porunca şi mai presus de cuvânt sunt răsplătirile, Hristos însuşi se va face acestora tuturor toate...Fiindcă acela care s-a învrednicit să-L vadă şi să-L contemple pe Dumnezeu nu mai doreşte nimic altceva, iar cel ce s-a umplut de iubirea lui Hristos nu mai suportă să iubească pe altcineva pe pământ".[473] Sentimentul eshatologic nc permite trăirea în cadrul istoriei a unor lucruri mai presus de fire, dar într-un mod nedeplin, astfel încât suntem într-o continuă încordare pentru a atinge desăvârşirea într-o existenţă viitoare.

In această viaţă suntem dispuşi de atâtea ori să facem mari sacrificii pentru prieteni, familie, profesie, idealuri care oricât dc măreţe sunt în aparenţă ele rămân vremelnice, iar pentru Hristos avem o disponibilitate atât de mică. Erodarea dimensiunii eshatologice în creştinismul contemporan datorită mentalităţii consumiste dominante din societatea actuală a slăbit dorul de a fi cu Hristos. prin faptul că ne-am alipit prea mult de realităţile vremelnice a unei lumi supuse păcatului. în loc să ne ostenim pentru a actualiza resorturile duhovniceşti ale lumii, afirmând astfel sensul eshatologic al creiţiei prin transfigurarea ei, ne-am lăsat copleşiţi de mişcările iraţionale ale păcatului. Acestea ne-au făcut lumea opacă transformând-o într-un obiect expus satisfacerii poftelor noastre. Cel care se lasă tiranizai de astfel dc pofte de

Sf. Simeon Noul Teolog. *Cateheze.* Ld Dcisis. Sibiu. 1999. p. 28

dominare, de bogăţie, de plăcerile şi desfătările acestei lumi nu a cunoscut uimirea dată de farmecul vieţuirii în Hristos, nu a gustat din dulceaţa şi mireasma împărăţiei lui Dumnezeu.

Statornicia într-o filosofie a lucrurilor pământeşti, legarea de cele văzute şi mâhnirea încercată pentru cele dorite şi nedobândite din lumea aceasta tocesc aspiraţiile curate spre împărăţia lui Dumnezeu. Nu ne putem amăgi că putem să ne împărtăşim deodată cu slava lui Dumnezeu şi cu slava oamenilor. Mântuitorul e foarte clar: „Cum puteţi voi să credeţi, când primiţi slavă unii de la alţii, şi slava care vine de la unicul Dumnezeu nu o căutaţi?" (In. 5, 44). Hristos a fost foarte tranşant, arătând că o conciliere între Evanghelie şi duhul lumii este imposibilă (Mt. 10, 34-35).

Condiţia eshatologică a creştinului este reprezentată printr-o imagine foarte sugestivă: aceea a pelerinului prin această viaţă („Căci străin sunt eu la Tine şi străin ca toţi părinţii mei' -Ps.38. 17; Evr. 13, 14). Astăzi, din păcate, se uită prea des acest adevăr, omul contemporan afundându-se tot mai mult în mlaştina înlănţuitoare a păcatului. Se creează iluzia unei existenţe veşnice pe acest pământ, gândul la moarte şi la veşnicia de după moarte fiind atrofiat de o concepţie hedonistă ce propovăduieşte că totul e acum şi aici.

Am uitat că suntem străini pe acest pământ şi rădăcina noastră este în cer, nu în pământ. Episcopul Ignatie Briancianinov scria: „Sunt pribeag pe acest pământ: pribegia mea am început-o în leagăn, o termin în mormânt: pribegesc prin vârste, de la copilărie la bătrâneţe; pribegesc prin feluritele împrejurări şi întâmplări pământeşti. Sunt străin şi călător, ca toţi părinţii mei. Părinţii mei au fost străini şi călători pe pământ: venind pe el prin naştere, s-au despărţit de faţa Iui prin moarte. Nici unul nu a fost scutit: nici unul dintre oameni nu a rămas o veşnicie pe pământ. Pleca-voi, deci, şi eu. De pe acum încep să plec, slăbind în putere, şi plecându-mă bătrâneţii. Plec, plec de aici, potrivit legii nestrămutate şi potrivnicei rânduieli a Ziditorului şi Dumnezeului meu".[474]

[474]* Sf **Ignatie Briancianinov,** ***Experienţe ascetice,*** **voi. I. Ed. Sophia. Bucureşti. 2000. p 98**

Hristos S-a făcut pildă nouă, prin renunţare la slava lumii, prin Crucea Lui şi prin înviere nc-a chemat pe fiecare dintre noi la o nouă viaţă, la învierea din moartea păcatelor ce nc înlănţuiesc.

Sfinţii sunt următorii lui Hristos. ce au trăit adierea veşniciei încă din istorie şi au trecut la fericita veşnicie pe calea cea strâmtă, lepădându-se de slava şi plăcerile lumii. Ei şi-au răstignit voia. asumându-şi crucea Iui Hristos pentru a învia cu Hristos. Ei „...prin credinţă au biruit împărăţii, au făcut dreptate, au dobândii tăgăduinţelc, au astupat gurile leilor, au stins puterea focului, au scăpat de ascuţişul săbiei, s-au împuternicit, din slabi ce erau s-au (acut tari în război, au întors taberele vrăjmaşilor pe fugă...alţii au suferit batjocură şi bici, ba chiar lanţuri şi închisoare; au fost ucişi cu pietre, au fost puşi la cazne, au fost tăiaţi cu fierăstrăul, au murit ucişi cu sabia, au pribegit în pici de oaie şi in piei de capră, lipsiţi, strâmtoraţi, rău primiţi. Ei de care lumea nu era vrednică, au rătăcit în pustii, şi în munţi, şi în peşteri, şi în crăpăturile pământului^ Evr. 11,33-38).

Experienţa duhovnicească autentică face posibilă conştientizarea prezenţei lui Hristos în viaţa noastră, sălăşluirca Duhului Sfânt vădindu-se prin mai multe semne. Această viaţă în Hristos care ne aduce harul Sfântului Duh ne pecetluieşte ca fii ai luminii. Este o realitate confirmată în mai multe locuri din Sfânta Scriptură. (Gal. 5,22-23; Mt. 5,44; Rm 5,33;). în această stare duhovnicească noi ne conştientizăm rădăcinile cereşti, de sus fară să nc înrădăcinăm în pământul de jos al păcatului. Cel ce se desfată în mocirla plăcerilor acestei lumi nu a cunoscut înălţimile trăirii curăţiei duhovniceşti. Rămânând în această stare de neştiinţă şi întunecare, ne vom înstrăina de viaţa veşnică, având în noi pornirile păcătoase ale lumii şi nu pe Hristos. Vom gândi şi vom trăi astfel cele pământeşti şi nu cele cereşti. Alipirea pătimaşă de cele lumeşti este potrivnică aspiraţiei curate şi profunde după iubirea lui Dumnezeu(1 In 2.15; Mt 6,24, Rm 8,12).

Percepţia eshatologică nu presupune întâlnirea cu Hristos doar într-o lume viitoare. împărăţia lui Dumnezeu este o realitate începută, posibilă experimentării încă de aici şi acum, dar destinată desăvârşirii într-o existenţă veşnică. în pregustarea împărăţiei lui Dumnezeu de aici noi aşteptăm desăvârşirea celor ce vor să vină. dar aşteptarea noastră este marcată de simţirea conştientă a prezenţei lui Hristos în noi încă de aici („Cel ce păzeşte poruncile lui Hristos rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el; şi prin aceasta

cunoaştem că El rămâne în noi, din Duhul pe care ni L-a dat" (1 In 3,24).

Dorul de a dobândi viaţa cu Hristos încă de aici ne sporeşte râvna faţă de cele cereşti şi ne îndepărtează de cele stricăcioase, ne ajută să depăşim lenea în lucrarea celor duhovniceşti. Starea de trândăvie minimalizează păcatele ne face să nu ne mai conştientizăm propria stare de amăgire şi întunecare. Războiul duhovnicesc este unul nevăzut şi permanent ce ne obligă la o trezvie continuă, cu mintea încordată şi cu simţurile curăţite pentru a-L primi pe Hristos.

înaintarea spre eshaton nu e o simplă metaforă, ci presupune o vieţuire foarte concretă, posibilă în cadrul istoricului. Pentru a resimţi adierea cshatologicului în limitele istoricului un rol important îl are conştiinţa ascetică. Această conştiinţă ne ajută să ne redescoperim condiţia şi vocaţia eshatologică. ne întăreşte în trezvia duhovnicească, stare în care, în trup fiind, vieţuim deja împreună cu Hristos şi cu toţi sfinţii.

Trezvia nu poate fi obţinută decât printr-o stăruitoare nevoinţă, în care mintea noastră este alipită cu multă evlavie de cele cereşti, tânjind cu un infinit dor după Dumnezeu. Cu o îndelungă răbdare mintea este străpunsă de dragostea lui Hristos care ne aprinde dorul după împărăţia lui Dumnezeu. Acest dor nestins ne face să conştientizăm că identitatea noastră autentică este aceea de cetăţeni ai cerului, că deşi trăim într-un cadru perisabil, nimic nu e statornic în această existenţă. Orientarea noastră este spre împărăţia cerească pe care o luăm cu asalt, prin lepădarea grijilor lumeşti.

Metanoia adevărată făcută în duhul adevăratei asceze ne slobozeşte de patimi, dezrobindu-ne de duhul lumii şi facându-ne doritori să ardem spre cele veşnice. Sf. Maxim Mărturisitorul îndeamnă la o astfel de viaţă ascetică ce favorizează trăirea eshatologică: „Să dispreţuim cele vremelnice, ca nu cumva, luptând pentru ele cu oamenii, să călcăm porunca iubirii şi să cădem din dragostea lui Dumnezeu. Să veghem, să fim treji şi să lepădăm somnul uşurătăţii. Să râvnim a păşi pe urmele sfinţilor atleţi ai Mântuitorului; să imităm luptele lor, uitând pe cele dindărăt şi întinzându-ne spre cele dinainte...Să păşim întins spre cer. acolo vom vedea cetatea noastră".[47]

Având capacitatea de a nu ne lega de cele vremelnice, vom putea pregusta încă de aici bucuria celor ce vor fi în existenţa veşnică. „Necontenit să avem statornicit în sufletul nostru dorul de Hristos. Aşa, vom râde de toate cele din viaţa aceasta; vom locui pe pământ ca şi cum am locui în cer; nu vom mai rămâne uimiţi de bunătăţile din lumea aceasta şi nici nu ne vor doborî necazurile: vom trece cu nepăsare pe lângă toate cele de aici, grăbindu-ne către Stăpânul cel dorit de noi: zăbava întâlnirii nu ne va supăra, ci vom spune şi noi cu fericitul Pavel: M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine. Şi viaţa mea de acum. în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit şi S-a dat pe Sine însuşi pentru mine (Gal. 2, 20)".

Nu putem avea cuvânt de apărare în faţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei noastre pentru justificarea comodităţilor lumeşti, pentru lipsa căutării cu osârdie a împărăţiei lui Dumnezeu. Sf. Ignatie Briancianinov scrie frumos de glasul veşniciei existent în fiecare dintre noi. Fiind lângă mormântul prietenului său el aude acest glas al veşniciei, rostit de prietenul său aflat deja în veşnicia de dincolo de această lume: „Glasul veşniciei ne vorbea tuturor; ne vorbea încă de când eram in această viaţă. Ne vorbea pe când încă nu eram în stare să luăm aminte la el; ne vorbea şi în anii verii noastre, când deja puteam şi eram datori să luăm aminte la el. să-1 înţelegem. Glas al veşniciei! ...Vai!...Puţini sunt cei ce îţi dau ascultare în gălăgiosul han al vieţii pământeşti! Ba ne împiedică să luăm

Sf. Maxim Mărfuri **Mtorul.** ***Cuvânt ascetic.*** Ki **local** in. **volumul** ***2*** **,** p. 58
Sf. loan Gură **de** Aur. ***Omilii Ia Faccrt,*** PSB 22. EIBMBOR. Bucure>ii. **1**989. **p 14**

aminte la tine grijile, îmbrăţişarea lumească. Dar tu nu amuţeşti. Vorbeşti, vorbeşti şi. până la urmă, prin solul cel cumplit - moartea - aduci şi pe cel ce ia aminte şi pe cel care nu o face, să dea seama de măsura în care a ascultat şi a luat aminte la graiurile veşniciei".[4]"

Condiţia eshatologică a creştinismului impune trăirea în cadrul istoricului a dorului după Dumnezeu care depăşeşte limitele legate de existenţa efemeră. Noul Testament are numeroase mărturii ce exprimă chemarea lui Hristos de a-**I** urma Lui pentru a ajunge la Tatăl şi promisiunea de a trăi împreună cu Dumnezeu, pe măsură ce

ne desprindem de duhul lumii trecătoare. Dorul autentic de Dumnezeu impune o tranşantă faţă de comodităţile date de o viaţă trăită în căldicie.

Lepădarea de grijile lumeşti este o condiţie esenţială pentru a răspunde cu adevărat chemării lui Hristos. „Oricine voieşte să vină după Mine să se lepede de sine. să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie" (Mc. 8. 34). Nu se poate ca împovăraţi de grijile acestei lumi să căutăm cu ardoare şi cu seninătate împărăţia lui Dumnezeu. Dorul de Dumnezeu impune prioritatea căutării împărăţiei dumnezeieşti în tot ceea ce facem. „Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă" (Mt. 6, 33).

Dorul eshatologic după cele veşnice e sădit în fiecare dintre noi, deoarece omul este o fiinţă însetată de veşnicie, de infinit. Nu se poate ca ceva finit să ostoiască setea de absolut a omului. Nu ne putem împărţi acest dor către culmile infinitului între două tendinţe contrare: una care vrea să-L caute pe Dumnezeu şi una cc pofteşte plăcerile lumii căzute. „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi. sau de unul se va lipi şi pe celălalt îl va dispreţui, nu puteţi sluji şi lui Dumnezeu şi lui mamona" (Mt. 6, 24).

Cugetarea la cele dumnezeieşti şi împlinirea voii lui Dumnezeu presupune ascuţirea conştiinţei eshatologice şi

Sf Ignaiic Unanciamniov. op. cit. p. 197

valorificarea ei în mod autentic. Din păcate. în starea căzută, omul a convertit setea lui după cele cereşti în pofta de a se înfrupta din lucrurile trecătoare ale lumii păcatului. „Năzuinţa spre bunăstarea pământească-ce lucru nefiresc şi monstruos! Ea caută neostoită, îndată ce găseşte ceea ce a căutat i se pare lipsit de preţ, şi căutarea porneşte iar, cu puteri noi. Ea nu se mulţumeşte cu nimic din cele de faţă: trăieşte numai pentru viitor, însetează numai după ce nu are. Ţintele dorinţei momesc inima căutătorului cu visul şi cu nădejdea împlinirii: cel înşelat necontenit amăgindu-se. aleargă după ele de-a lungul întregii arene a vieţii pământeşti, până ce îl răpeşte moartea pe care nu o aştepta. Cum şi prin ce se poate lămuri această căutare,

care se poartă faţă de toţi ca un trădător lipsit dc omenie şi totuşi, pe toţi îi stăpâneşte, pe toţi îi atrage? în sufletele noastre este sădită năzuinţa către bunătăţile cele nesfârşite, dar am căzut, şi inima orbită de cădere caută în lucrurile trecătoare şi pe pământ ceea ce se află în veşnicie şi în cer".[478]

Cei care s-au lepădat de toate cele lumeşti sunt liberi de orice condiţionare dată de poftele lumii acesteia, fiind adevăraţi martiri ai lui Hristos (mărturii ale unei vieţi transfigurate în Hristos încă de aici). Conştiinţa martirică exprimă în gradul cel mai înalt condiţia eshatologică a creştinismului. Creştinii şi-au dezvoltat încă dintru început această conştiinţă a martiriului prin care au răzbătut într-o istorie potrivnică existenţei lor. Creştinismul autentic implică o mucenicie continuă, de zi cu zi, de clipă cu clipă, în care voia noastră trebuie răstignită pentru a ne bucura deplin de învierea lui Hristos, într-o viaţă reînnoită, trăită cu şi întru Hristos.

Dar mucenicia continuă ce presupune o permanentă trezvie, cere în unele situaţii o mărturisire a lui Hristos prin propriul sânge. Pentru a fi în stare de mucenicia fizică era obligatoriu exersarea muceniciei duhovniceşti, ca expresie a conştiinţei eshatologice (dorul fierbinte după Hristos actualizat la modul cotidian printr-o viaţă în care prezenţa lui Hristos e o certitudine). Nu se poate muri pentru Hristos fară a trăi zi de zi cu Hristos.

Fără a face acum o teologie a conştiinţei martirice ca expresie a conştiinţei eshatologice în creştinism, sugerăm lecturarea cu atenţie a actelor martirice, din perspectiva întrepătrunderii conştiinţei eshatologice cu cea martirică. Vom observa că în fiecare caz mucenicul trăieşte *deja* acum prezenţa efectivă a lui Hristos. Plecând de la primul ca/ de mucenicie creştină al diaconului Ştefan care vede cerurile deschise, contemplând Stanţa Treime. *înainte* de a muri. până la celelalte cazuri dc mucenicie, vom vedea că mucenicii trăiesc cu multă putere prezenţa reală a lui Hristos încă din această existenţă. Mai mult decât atât, ei au conştiinţa că un Altul va lupta în locul lor în arenele circurilor păgâne.

Vieţuirea cu Hristos exprimată prin transfigurarea mucenicului îi dădea acestuia o putere deosebită cc impresiona inclusiv masele largi ale păgânilor. O citire cu râvnă a actelor martirice ne va fi dc folos pentru a redescoperi conştiinţa eshatologică a creştinismului transpusă în bărbăţia dumnezeiască a mucenicilor. „Fericite şi vrednice de laudă sunt toate muceniciile care s-au făcut după voia lui Dumnezeu; căci, devenind noi mai eviavioşi, trebuie să atribuim lui Dumnezeu puterea peste toate, într-adevăr, cine nu va admite curajul, răbdarea şi iubirea lor de Dumnezeu? Sfâşiaţi prin biciuiri, de li se vedea alcătuirea trupului lor până Ia venele şi arterele dinlăuntru, ci au răbdat atât dc mult. încât şi pe cei ce stăteau în jurul lor i-au tăcut să plângă şi să se vaiete, iar ei au arătat atâta lăric sufletească. încât nici unul din ci n-a gemut şi n-a suspinat, cei chinuiţi dovedindu-ne tuturor că în ceasul muceniciei. Domnul însuşi este de faţă şi vorbeşte cu ei".

Condiţia eshatologică este propovăduită exemplar şi de Sf. Apostol Pavel. Una din coordonatele esenţiale ale teologiei sale o reprezintă certitudinea că slava aşteptată e o realitate actuală, iar pe de altă parte Apostolul afirmă că această realitate rămâne nevăzută. Se continuă astfel acea trăire dată de tensiunea dintre *deja* şi *nu încă* a Evangheliilor, ce ne face să trăim o nădejde eshatologică.

***" *Actele martirice,* EIBMBOR. Bucureşti. 1982. p 27**

Orientată către lumea viitoare, nădejdea este fermentul viu care însufleţeşte primele comunităţi eclesiale (1 Cor. 16, 22; Apoc. 22, 20). Nădejdea este o realitate dinamică ce întăreşte credinţa în cele nevăzute dar care se bazează şi pe împlinirea unor făgăduinţe, văzute deja încă din lumea aceasta. Dorinţa expresă a creştinului de a uni cerul cu pământul, de a trăi viaţa îngerească încă de acum îi va face pe unii dintre credincioşi să opteze pentru o viaţă în pustiu sau în mănăstire, departe de zarva unei lumi disponibile de a acorda privilegii tot mai mari unei Biserici intrate în legitimitate. In felul acesta conştiinţa eshatologică a creştinilor este vădită într-un mod exemplar. Eshatonul e perceput ca o realitate care nu e străină de viaţa prezentă. Tocmai comodităţi le ce începeau să apară în Biserică, în timpul lui Constantin cel Marc, care-i împiedicau pe unii creştini să aibă acea viaţă de dăruire totală lui Hristos (care le

permitea să actualizeze eshatonul în istorie) i-au făcut să se retragă din lume.

Retragerea monahilor n-a fot în nici un caz din dispreţ faţă de lume, ci din dorinţa arzătoare de a dobândi pacea lui Hristos, specifică împărăţiei Iui Dumnezeu şi astfel să contribuie la sfinţirea întregii lumi. „Eshatonul îşi are rădăcinile în viaţa pământească, viaţa veşnică e deja viaţa pe care o duc creştinii în această lume. A existat o căutare şi a ceea ce încă în lume e un semn şi o anticipare a viitorului şi atunci în locul concentrării asupra aşteptării s-a vrut ca împărăţia Iui Dumnezeu să fie găsită în prezent. Deşertul sau mănăstirea devin în această căutare cerul pe pământ, restaurarea finală deja realizată, starea de odihnă sabatică şi pascală".[480]

3.5. Profetismul Bisericii, o mărturie a vocaţiei eshatologice a eclesiei

Teologia ne învaţă că a treia slujire a Mântuitorului se numeşte profetică. Dar Hristos activează în fiecare dintre noi chemarea profetică, articulând resorturile lăuntrice ale naturii umane în

[m] **Tonus Spidtik.** ***Spiritualitatea Răsăritului creştin Monahismul.,*** **Ed. Ocisis. Sibiu. 2000. p. 35**

structura ei profetică. Omul ca fiinţă profetică trebuie înţeles ca cel ce este chemat să răspundă chemării din veşnicie a lui Dumnezeu, să depăşească condiţionările legate de limitele istoriei căzute. După căderea omului în păcat, inclusiv mântuirea era anunţată ca o reaşezare eshatologică a naturii profetice (FA 2, 17).

Din păcate, o teologic secularizată care a abdicat dc la vocaţia ei profetică, contribuind implicit la atenuarea caracterului profetic al Bisericii, va face ca dimensiunea profetică a omului să fie pervertită. Civilizaţia contemporană este rodul unei eshatologii istoricizatc. Iluzionat de dobândirea unei eliberări imediate, omul contemporan va dezvolta o ştiinţă şi o tehnică uluitoare, prin care el credea că o să obţină râvnita libertate. Dar, dimpotrivă, el a devenit mai aservit grijilor lumeşti (pretenţiile din ce în ce mai rafinate şi mai exigente ale consumatorului contemporan sporesc nevoiie), mai dezorientat, mai sărăcit lăuntric. Sperând în veşnicia unei fericiri

absolute, aici pe pământ, omul contemporan va deveni captivul propriilor himere.

In aceste condiţii ale renunţării la valorificarea adevăratului dar profetic primit dc la Dumnezeu, asistăm la o escaladare a pseudoprofetismului concretizat prin diferite manifestări. „Realitatea tristă şi ironică este că după ce a negat şi lepădat darul profeţiei care-i fusese dat dc Dumnezeu în vederea unei cunoaşteri adevărate şi a unei adevărate libertăţi, omul s-a încurcat în tot felul de false profeţii - dintre care cea dintâi este tocmai credinţa în cunoaşterea obiectivă şi în capacitatea lui de a transforma şi a salva lumea. Rareori lumea a fost atât de saturată ca astăzi de ideologii care promit rezolvarea tuturor problemelor; rareori au fost atâtea soteriologii aşa-zise capabile să vindece - ştiinţific şi obiectiv-toate relele. Într-adevăr, epoca noastră este cea a imposturii profetice, a pseudo-profeţiei, a pseudo-ştiinţei, a pscudo-religiei. Cu cât eşecul pseudo-profeţiei raţionale şi ştiinţifice devine evident, cu atât se intensifică lupta pentru o pseudo-profeţie iraţională, pseudo-religioasă, al cărei semn neîndoielnic este repartiţia-în sânul societăţii noastre raţionale şi tehnologice-a unor fenomene ca astrologia, magia, esoterismul. precum şi a intereselor oculte de tot felul, toate acestea dovedind simplu că profeţia, fiind firească la om, rezidă în el de o manieră indestructibilă şi că atunci când ea este ocultată în esenţa ei pozitivă dată de Dumnezeu, reapare inevitabil sub forma unor obsesii degradate. întunecoase şi demoniace".

Profetismul autentic a fost anticipat în Vechiul Testament şi el s-a împlinit în Hristos. Proorocul Ilie reprezintă prototipul profeţilor şi totodată prin modul său de viaţă, prin curajul său în faţa oamenilor şi a lui Dumnezeu, anticipează duhul profetic al Bisericii lui Hristos şi exprimă foarte bine condiţia ehatologică a creştinismului, întruchipată, prin excelenţă, în monahism. Purtător al harului profetic, Ilie îi reprezintă pe prooroci la Schimbarea la faţă a Domnului. Maleahi anunţă rolul cshatologic al lui Ilie: „lată că Eu vă trimit pe Ilie proorocul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare şi înfricoşătoare: El va întoarce inima părinţilor către fii şi inima fiilor către părinţii lor. ca să nu vin şi să lovesc ţara cu blestem!" (Mal. 3. 23-24)/

Duhul profetic al proorocului Ilie se manifestă prin puterea cuvânmiui Său. prin curajul de a-L mărturisi pe Dumnezeu, inclusiv în faţa autorităţilor lumeşti persecutoare, prin felul în care a convins poporul de credinţa adevărată. înfierea unor nelegiuiri produce mari tulburări, dar conştiinţa profetică cere tocmai depăşirea acestor tulburări, puterea de a asuma neînţelegerea şi chiar prigonirea din partea celorlalţi (inclusiv din partea celor apropiaţi). ™wiriWW *-ţWv*

Acest comportament profetic al proorocului Ilie se va transmite la monahismul creştin. Avva Pimen mărturisea de Sfântul Macarie cel Mare: „de fiecare dată când îl întâlneam pe Awa Macarie. nu puteam scoate un cuvânt fără ca mintea lui să nu**-1** simtă, era pnevmatofor şi îl locuia duhul profetic, ca pe Ilie şi pe toţi ceilalţi prooroci. Cu adevărat, se acoperea în smerenie ca într-o a doua mantie, prin virtutea Paracletului ce se afla în el.

Alcxander Schmcmann. ***Din apă şi din duh,*** Ed. Symbol. 1992. p. 92

într-adevăr, văzându-l doar umplut de harul Iui Dumnezeu, slava Domnului fiind pe faţa sa, mângâierea Sfanţului Duh Paraclet ce era în el cobora asupra tuturor celor aşezaţi împrejurul lui" [482]

A trăi în mod autentic creştinismul înseamnă a fi în opoziţie cu duhul lumii acesteia, fără a accepta nici cel mai mic compromis, denunţând păcatul şi trăind pocăinţa. Numai în acest fel îl putem urma cu adevărat pe Hristos, devenind lumina lumii şi sarea pământului. Orice compromis cu duhul veacului acestuia va diminua puterea credinţei, va eclipsa lumina trăirii duhovniceşti. Arderea duhovnicească care e consumată în dorul după Dumnezeu, trăită cu conştiinţa profetică permite anticiparea eshatonului în istorie. :J i»|*wjmar.v■ ■ * n:.i.p««' • jqatrtaq *

Proorocul llie, bineînţeles este un simbol al monahismului creştin, dar el poate să trezească şi să întărească în fiecare dintre creştini conştiinţa profetică, deoarece el întrupează condiţia eshatologică ce caracterizează inclusiv creştinismul. ..Asemeni lui llie, călugărul priveşte dincolo, prin aducerea aminte de moarte şi amintirea lui Dumnezeu. Prin celibatul şi viaţa sa de rugăciune. în singurătate şi sărăcie trebuie să se constituie într-o chemare

necontenită a valorilor eterne. Anticipând condiţia eshatologică a umanităţii, el duce într-un fel o viaţă profetică. Din acest motiv, llie reprezintă pentru el un precursor al modului său de viaţa. Dacă orice creştin este chemat să profeţească, călugărul manifestă într-o formă radicală această prereogativă comună celor botezaţi. Profetismul lui llie şi Elisei trebuie să îşi găsească astăzi o nouă aplicare, păstrând cu vechii profeţi puncte de asemănare: lupta împotriva idolatriei moderne, vestirea lui Hristos eliberatorul, pătrunderea în lumina taborică. aşteptarea împărăţiei".[483]

O figură marcantă a teologici ortodoxe ce întruchipează duhul profetic specific Bisericii lui Hristos este Sf. Simeon Noul Teolog. Pentru reconştientizarea dimensiunii profetice a Bisericii într-o lume care ne ia cu asalt, având la bază o filosofie a lucrurilor pământeşti, când inclusiv viaţa eclesială tinde să se transforme

**•' Elianc Poirot, *llie Prttorocul-arheiipul monahului,* Ed. Anastasia. 1999, p. 128
m lbkkm.p. 146

m

într-un corpus rigid de formalisme, iar Tradiţia să abdice de la Revelaţie, devenind un simplu transfer de comportamente mai mult sau mai puţin organizate, figura Sfântului Simeon Noul Teolog este de referinţă pentru mentalitatea contemporană. Experienţa mistică a acestui mare sfânt bizantin validează prezenţa vie a lui Dumnezeu în istorie şi lume. viaţa Sfanţului Duh în Biserica lui Hristos, ajutându-ne să conştientizăm adevărata identitate de creştin. ohîufţ'jv t|n&/bi *•trj* ***rtkmâtniq***

Cunoaşterea mesajului mistic şi profetic al Sfântului Simeon Noul Teolog în mentalitatea actuală (inclusiv cea teologică), anchilozată în clişee de gândire şi exprimare, datorită neputinţei de a percepe teologia într-o viziune unificatoare, este salutară, putând ajuta la redescoperirea dimensiunii existenţiale a teologiei. Această cunoaştere, bineînţeles, implică şi asumarea conţinutului şi a duhului scrierilor simeoniene, favorizând evidenţierea tensiunii eshatologice care exprimă cunoaşterea din perspectiva experienţei.

Dumnezeu fiind o prezenţă vie şi călăuzitoare în acest cadru existenţial şi astfel teologia devine o tcofanie.

în acest sens mesajul mistic şi totodată profetic al Sfântului Simeon Noul Teolog este deosebit de actual (şi ca atare e bine să ni-l însuşim), subliniind că pentru a face teologic adevărată experienţa harului ca lumină necreată în comuniunea cu Sfânta Treime este obligatorie. , ***jtm***

Mesajul Sfântului Simeon este tulburător, ascuţind conştiinţa profetică, fiind concretizat prinlr-o teologic ca mărturie a experienţei personale şi conştiente a luminii necreate dumnezeieşti trăite în Biserică-Trupul tainic al lui Hristos, anticipând şi actualizând încă de aici slava eshatologică a împărăţiei lui Dumnezeu. în acest sens îl putem considera pe Sfântul Simeon Noul Teolog un reprezentant al autorităţii duhovniceşti, fiind o verigă într-un veritabil lanţ al sfinţeniei. De fapt Sfântul Simeon Noul Teolog credea în acest tip de succesiune a autorităţii duhovniceşti, numind acel lanţ al sfinţeniei „lanţul de aur". Referitor la această realitate amintim cuvintele unui teolog contemporan, Kallistos Ware: „Există într-un anume sens două forme de succesiune apostolică în viaţa Bisericii. Mai întâi, e succesiunea văzută a ierarhiei, şirul neîntrerupt al episcopilor din diferite cetăţi...Alături de aceasta, şi în mare parte ascunsă, existând la un nivel harismatic mai degrabă decât oficial, e succesiunea apostolică a părinţilor şi maicilor duhovniceşti din fiecare generaţie a Bisericii - succesiunea sfinţilor ce se întinde din epoca apostolică până în zilele noastre".[484]

Occidentul, mai ales după schisma cea marc, a insistat pc autoritatea instituţionalizată a Bisericii, ajungându-se astăzi la o situaţie în care profetismul Bisericii este profund diminuat. Biserica fiind receptată de conştiinţa publică ca o instituţie printre multe altele. „în atmosfera culturală a Europei occidentale şi a Amcricii ne-am obişnuit să ne gândim la Biserica creştină ca la o realitate în chip fundamental instituţionalizată, o structură sau o organizaţie administrată de oficiali ca, de pildă episcopi şi preoţi însărcinaţi cu responsabilitatea de a comunica unei laicităţi esenţial pasive

darurile supranaturale cu care aceasta a fost înzestrată de Dumnezeu în Hristos. Sau, ca în tradiţia protestantă a Amcricii, ca la o asociaţie de indivizi înzestraţi fiecare cu prezenţa Duhului. Care-i leagă împreună printr-o relaţie contractuală voluntară cu Dumnezeu şi între ei. Deşi acestea pot fi considerate caricaturi ale tradiţiei Romano-Catolice începând cu Conciliulu de la Trento, şi ale tradiţiei protestante ale aşa ziselor *biserici libere* reprezentate în America contemporană de ideea denominaţiunilor, ele sunt încă suficient de aproape de noi pentru a sublinia o diviziune sau o prăpastie care a bântuit Biserica occidentală începând din epoca Reformei: tensiunea dintre preot şi profet, instituţie şi harismă. Biserica şi sacrament, pe de o parte, individ şi mistic, pe de altă parte".[485]

. Am precizat anterior, că încă de la apariţia sa, monahismul a avut un rol covârşitor în călăuzirea duhovnicească a credincioşilor, în păstrarea vie a conştiinţei eshatologice cc exprima zădărnicia şi deşertăciunea tuturor celor trecătoare. Chiar în vremea Sfanţului

apud Sf. Simeon Noul teolog, *Discursuri teologice si elice,* Hd. Dcisis. Sibiu. 1998. p. 421 "[5]
Ierom. Alexander Golitzin. *Sf Simeon Soul Teolog viaţa, epoca, gdmlirea.* apud idem. p. 419

Simeón Noul Teolog monahii aveau un rol important pentru opinia publică. De această faimă a monahilor autoritatea imperială şi cea eclesiástica nu putea decât să ia act, uneori cu invidie.

Insă in contextul, în care monahii erau interogaţi asupra celor mai cotidiene şi concrete fapte, nu se putea să nu se ajungă şi la exagerări. într-un asemenea climat exista riscul apariţiei unui fals profetism. Dc exemplu, Ia un secol după Sfanţul Simeón Noul Teolog, cărturarul loan Tsetes spunea:,,...orice ticălos scârbos şi de trei ori blestemat trebuie doar să pună pe el haina monahală, să se îmbrace anume pentru a arăta dispreţ de sine într-un mod teatral şi ostentativ şi numaidecât cetatea lui Constantin **¡1** acoperă cu onoruri .

Distincţia profeţilor autentici faţă de cei falşi, existenţa unei capacităţi de discernere între falsele şi adevăratele experienţe mistice constituie un aspect deosebit de important, şi de marc actualitate pentru conştiinţa creştină contemporană confruntată cu o sumedenie de fenomene dintre cele mai sincretice. în acest sens mărturia profetului Ieremia este elocventă şi totodată tulburătoare. Ieremia arată că adevăratul profet face experimentarea unei uniri mistice cu Dumnezeu până într-acolo încât vocea lui este purtătoarea mesajului dumnezeiesc. De asemenea el deplânge pe falşii profeţi care s-au abătut de la calea adevărată a Domnului. „Mi se staşie inima în mine şi toate oasele mi se cutremură; sunt ca un om beat, ca omul biruit de vin, pentru Domnul şi pentru cuvintele lui sfinte; pentru că s-a umplut ţara de desfrânaţi şi pentru că plânge ţara dc blestem; uscatu-s-au păşunile în stepă. Ţinta alergăturii lor este fărădelegea şi ţara lor este nedreptatea. Că profetul şi preotul sunt necredincioşi; şi până şi în casa Mea am găsit răutatea, zice Domnul". (Ier. 23, 9-11)

In repetate rânduri vocea lui Dumnezeu răsună prin vocea profetului, luându-se atitudine împotriva profeţilor mincinoşi, poporul fiind avertizat să se păzească de aceştia. Profetul mincinos va vorbi de la el, renunţând să mai caute la calea Domnului. Acest

Ibidcm. p. 421

mesaj este deosebit de actual astăzi când adesea ne confruntăm cu o sumă de aşa zişi profeţi, şi mai ales când chiar cei care au responsabilitatea de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu caută să placă mai mult oamenilor decât lui Dumnezeu. Din mulţimea cuvintelor lui Ieremia referitoare la această problemă redăm câteva versete: „Aşa zice Domnul Savaot: Nu ascultaţi cuvintele profeţilor mincinoşi că vă înşeală, povestindu-vă închipuirile inimii lor, şi nimic din cele ale Domnului...N-am trimis Eu pe proorocii aceştia, ci au alergat ei singuri; Eu nu le-am spus. ci au profeţit ei de a ei...Am auzit ce zic proorocii care profeţesc minciună în numel Meu. Ei zic: Am visat, am văzut în vis. Până când proorocii aceştia vor spune minciuni şi vor vesti înşelătoria inimii lor?...De aceea iată Eu, zice Domnul, sunt împotriva proorocilor care fură cuvântul Meu unul de la altul. Deoarece Eu, zice Domnul, sunt împotriva proorocilor care vorbesc cu limba lor. dar zic: El a spus. Tot Eu, zice Domnul, sunt împotriva proorocilor care spun visuri mincinoase, care le povestesc pe acestea şi duc pe poporul Meu la rătăcire cu amăgirile lor şi cu linguşirile lor, deşi eu nu I-am trimis, nici nu le-am poruncit, ei nu aduc nici un folos poporului acestuia, zice Domnul"(Ieremia 23; 16, 21, 25-26, 30-32). Cutremurătoare CttWflte!:- **\iv^Srofe**tr,.c :***ll!fed ffl**rl? rftj#iJ**&fciftlfv'**-Si **h'i** Sfanţul Simeon Noul Teolog într-o analiză necruţătoare a realităţii lumii monahale şi bisericeşti bizantine din epoca lui îi atenţionează cu gravitate pe cei care au acces sau doresc să acceadă Ia diferite demnităţi eclesiastice, pozând în învăţători ai turmei lui Hristos (bineînţeles cuvintele sunt valabile şi pentru situaţia contemporană). Demnităţile respective nu trebuie dorite pentru crearea unor situaţii avantajoase: cinstire de la oameni, posibilitatea de a nu mai asculta dc cineva, devenind un călăuzitor pentru alţii, şansa de a câştiga odihnă trupească, prieteni de vază ai lumii, folos material pentru rude,etc. Aceste lucruri sunt străine şi unui profet adevărat, care nu trebuie să se lase moleşii de dulceaţa lumească. Dimpotrivă, el va fi, în contrast cu duhul lumii, pururea râvnitor şi doritor de a se împărtăşi de dulceaţa cerească şi duhovnicească a comuniunii cu Mirele Ceresc.

Cuvintele Sfanţului Simeon sunt înfricoşătoare pentru cei care îşi doresc vrednicia de a fi îndrumător duhovnicesc, amintindu-nc de tonul şi intensitatea cuvintelor Sfanţului loan Gură de Aur din tratatul *Despre preoţie:* „...am ajuns să păstorim oile lui Hristos, şi aceasta pentru plăcerea şi desfătarea trupului, pentru procurarea de bani şi pentru cinstirea care vine de la oameni. Vai mie, ticălosul şi nenorocitul, că ne luptăm în tot chipul să primim vrednicia apostolilor şi cumpărăm cu aur puterea lor, netemându-ne de Dumnezeu, nici ruşinându-ne de cei ce ne vădîNimcni nu cutează să se urce pe tronul împăratului dacă el nu vrea, nici să intre în tagma grămăticilor şi a retorilor dacă e simplu şi neînvăţat, nici să citească poporului dacă nu cunoaşte literele, dar tu cauţi şi chiar primeşti vrednicia apostolilor şi fără să fi văzut încă roadele lor cultivate în tine! Cum suporţi, frate, până şi gândul la mărirea acestei îndrăzneli? Sau socoteşti un lucru mic faptul de a te apropia de lumina neapropiată şi a te face mijlocitor între Dumnezeu şi om? Vai, mie, frate, mă tem că am căzut într-un întuneric desăvârşit şi de aceea nu ştim spre cc fel de lucruri îndrăznim. Căci dacă am şti, n-am fi ajuns niciodată ia o atât de mare aroganţă şi îndrăzneală, încât să luăm în acest fel în râs lucrurile dumnezeieşti şi să dăm mai multă cinste şi teamă împăratului pământesc decât împăratului celui nemuritor, Hristos".[487]

^ttte*

Cel care îşi ia jugul slujirii Lui Hristos. având în responsabilitatea lui grija sufletească a altora este un adevărat martor al eshatonului în istorie, va fi purtătorul prin excelenţă al conştiinţei eshatologice, al dorului infinit şi sfâşietor după Dumnezeu transformat într-un martiriu necontenit, clipă dc clipă pentru mântuirea aproapelui. Iată în ce cuvinte tulburătoare ne este descris focul mistuitor al dragostei ce străpunge inima Sfanţului Simeon faţă de un fiu duhovnicesc de-al său aflat într-o primejdie sufletească: „...aceste lucruri m-au făcut să sufăr deopotrivă ziua şi noaptea, mi-au alungat dulceaţa somnului şi m-au silit să împing

---

Sf. Simeon Noul Teolog. *Cateheze,* p. 209

deoparte mâncarea. Setea de apa mi-a încetat pururea în însetarca după împlinirea cuvintelor lui, iar lumina soarelui sensibil n-am mai putut să o văd nicidecum, fiindcă doream cândva să-l văd pe fratele meu venind cu căldură la soarele duhovnicesc. Lacrimile mele, şi acestea foarte fierbinţi, se scurg şi se aduc lui Hristos pentru lucrul dorit de mine, ca el să se spele cu ele şi, privind cu mintea, să cunoască pe Făcătorul lui...Zac cu faţa Ia pământ, jelind necontenit, ca să ridic dejos pe preaiubitul meu. Fac şi zic poate şi altele, pe care nu e drept a le scrie, dar care sunt cunoscute numai lui Dumnezeu".[488] în această dragoste murim lumii pentru a trăi cu Hristos cel mort şi înviat.

Dimensiunea profetică a scrierilor Sfanţului Simeón Noul Teolog se vădeşte mai ales în mustrarea celor aflaţi în demnităţi înalte de slujire eclesiástica, dar care nu se ridică la înălţimea slujirii la care au fost chemaţi, în necesitatea experierii concrete şi conştiente a harului dumnezeiesc ca premisă de bază pentru a teologhisi. Pentru cei care credeau pe vremea Sfântului Simeón într-o lume viitoare dar fără să admită experimentarea anticipată a acestei lumi încă de aici, credinţa nu mai înseamnă adeverirea celor nădăjduitc(dar nădejdea nu înlătură pregustarea). Astăzi mentalitatea consumistă ne face să fim legaţi de poftele acestei lumi, să fim înlănţuiţi cu legăturile pietrificatoare ale duhului lumesc, incapacitatea noastră de a trăi anticipat slava eshatologică şi nepieritoare a lumii ce va să vină făcându-ne să nu mai credem nici în viaţa viitoare.

Subculturile lumii de azi, cu pretenţiile lor de a forma cultura hegemonică a planetei la momentul de faţă, nu numai că pot justifica orice plăcere lumească, dar o fac cu mult rafinament, dându-i o aură de legitimitate. în această situaţie strigătul profetic al Sfântului Simeón este o invocare a conştiinţei eshatologice asaltate de noianul mentalităţilor pământeşti cu care se confruntă lumea contemporană:

„Voi toţi, împăraţi şi puternici.

Ibidem. p. 221

preoţi, episcopi, monahi, oameni căsătoriţi, nu dispreţuiţi a asculta glasul şi cuvintele mele. om neînsemnat, ci deschideţi-vă urechile inimii şi auziţi şi înţelegeţi, ce spune Dumnezeul tuturor celor ce sunt".[489] Un astfel de apel ne poate ajuta să desluşim împărăţia lui Dumnezeu dinlăuntrul nostru, de a auzi glasul lui Dumnezeu şi de a înţelege voia Celui Preînalt, chiar dacă tot ceea ce ne înconjoară ne predispune spre teluric. Dar mai cutremurător este faptul ca cei care ar trebui să strălucească în slujirea lui Hristos, fiind învredniciţi cu arhieria, îşi tăvălesc în mocirla poftelor darurile primite de sus. Mai ales pentru asemenea situaţii cuvântul Sfanţului Simeón devine întocmai ca o sabie necruţătoare.

Sfanţul Simeón pare să condiţioneze identitatea autentică de creştin şi transmiterea harului de către slujitori nevrednici de experienţa conştientă a harului dumnezeiesc ce se trăieşte într-o adâncă comuniune cu Sfânta Treime. Este o problemă spinoasă, care fără să fie dezvoltată într-un mod tendenţios ne poate ajuta să ne asumăm cu onestitate neputinţele şi să ne ostenim pentru depăşirea propriilor limite (dar cu ajutorul lui Hristos în Duhul Sfânt). Cuvintele Sfântului Simeón par să repete într-o formă actuală, valabilă pentru slujitorii creştini, ceea ce loan Botezătorul şi Mântuitorul Hristos rosteau către farisei. Astfel. Sfântul Simeón, referindu-se la episcopii nevrednici, mărturiseşte: „Vorbesc despre acei mulţi dintre episcopi, care se înalţă, deşi se află jos, coborâţi printr-o umilire rea şi contrară celei adevărate, căutând slava cea de la oameni şi nesocotindu-Mă pe Mine, Creatorul tuturor şi respingându-Mă ca pe un sărac şi un sărman. Ei se ating cu nevrednicie de trupul Meu şi tind să domnească peste cei mulţi,

pătrunzând iară chemare înlăuntrul celor tainice ale Mele,

[w] **Idem. *Imnul 58,* volumul *Studii de teologie dogmatică ortodoxă,* Kd. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990. p. 695**

intrând în cămara de nuntă, în altarul Meu, al celor negrăite,
tară veşmântul harului Meu.
pe care nu l-au primit încă,
ca să vadă cele ce nu le este îngăduit".[490]

Ipocrizia este demascată cu vehemenţă de Sfanţul Simeon. Cei care pretind că au o viaţă virtuoasă, trăind în duhul lui Hristos dar

care nu simt în mod conştient sălăşluirca Dumnezeului treimic înlăuntrul lor se aseamănă cu mormintele murdare, dar aranjate pe afară, strălucind în exterior dar fiind putrede în interior. Conştientizarea experienţei harului este miezul teologiei simeoniene, aceasta exprimând pronunţatul caracter eshatologic al viziunii lui. Dar e vorba de o eshatologie pregustată încă de aici şi acum, exprimând tensiunea dintre „deja" şi „nu încă", o eshatologie care structurează întreaga istorie a creaţiei: om şi

Numai o reprezentare teoretică, sterilă despre Hristos nu ne poate forma o stare de permanentă jertfelnicie, o disponibilitate mereu sinceră pentru a-L auzi şi asculta pe Dumnezeul cel viu, o osteneală continuă pentru a fi o prezenţă discretă faţă de semenul nostru. Din vederea luminii neapropiate se nasc atât nepătimirea cât şi sfinţenia care ne fac să-L simţim pe Dumnezeu în inima noastră. Dar pentru a ne învrednici de o astfel de slavă(ce poate fitrăită şi în prezent) este obligatorie lepădarea de toate cele lumeşti care ne împovărează, câştigând astfel smerenia lui Hristos. Sfântul Simeon insistă mult asupra renunţării la cinstea şi slava oamenilor pentru a câştiga slava Iui Dumnezeu:

„Deci spune-mi, cum aşa fiind acestea,
cel vânează slava de la oameni
şi caută bogăţia cea stricăcioasă,
cel ce pofteşte să aibă mulţime de aur,
cel ce răpeşte cu nesăturare şi cugetă rău la cei ce nu-i dau des,
va îndrăzni să spună că are pe Dumnezeu locuind în el,

sau că iubeşte pe Hristos, sau că are duhul lui Hristos? Iar cel ce n-a primit pe Hristos, pe Tatăl Lui şi pe Duhul Sfanţ,
Pe Dumnezeu Cel unul ca să locuiască în mod conştient
Şi să umble în inima Iui,
Cum va arăta o slujire sinceră.
Sau de la cine altul va învăţa smerenia,
Sau cum va cunoaşte voia dumnezeiască?".[491]

Pentru Sf. Simeon Noul Teolog scrierea sau lecturarea lucrărilor de teologie nu se justifică decât având in vedere folosul duhovnicesc. Aşa zisul spirit critic obiectiv presupune lecturarea lucrărilor doar pentru a-1 combate cu orice preţ pe autor, fară să fie urmărită cu necesitate rectitudinea învăţăturilor de credinţă sau sinceritatea celui care a scris. Şi acestea nu sunt lacute din dorinţa de a conforma ceea ce s-a scris cu Tradiţia Bisericii, ci din orgoliul putred, din închipuirea dezgustătoare de a ne considera superiori faţă de cel care a scris. ■

Pentru a avea delicateţea de a scrie sau a citi teologie (mai ales astăzi), este esenţial să avem mereu în vedere cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul cuprinse în scrisoarea către Elpidie, în prologul la cele patru sute de capete despre dragoste. Vorbind despre ceea ce a scris în cele patru sute de capete despre dragoste Sfanţul Maxim scrie: „Poate nu este în aceste scrieri nimic vrednic de aşteptarea ta. Dar atâta ne-a fost puterea. Pe lângă aceasta, ca să afle Sfinţia Ta că nici acestea nu sunt roadele cugetării melc. Ci, străbătând scrierile Sfinţilor Părinţi şi culegând de acolo cele ce stau în legătură cu tema noastră, am îndesat lucruri multe în cuvinte puţine, ca să fie uşoare de ţinut minte. Şi aşa le-am trimis Cuvioşiei Tale. rugându-te să le citeşti cu îngăduinţă şi să scoţi numai folosul din ele, iar lipsa de frumuseţe a cuvintelor să o treci cu vederea şi să te rogi pentru smerenia mea. cea pustie de tot folosul duhovnicesc. Mai rogu-tc încă şi pentru aceea ca să nu socoteşti că le-am scris acestea ca să te conturb. Căci am împlinit o poruncă. O spun aceasta, fiindcă mulţi suntem astăzi care conturbăm prin cuvinte, iar

Ibitlcm, p. 699

cei care învaţă prin fapte sau se lasă învăţaţi sunt foarte puţini...Şi cu siguranţă prin harul lui Dumnezeu va răsări ceva folositor celui ce citeşte fără gânduri iscoditoare, ci cu frica lui Dumnezeu şi cu dragoste. Dar celui ce nu citeşte pentru folosul duhovnicesc această lucrare sau oricare alta, ci pentru a aduna cuvinte spre a batjocori pe scriitor, ca să se înfăţişeze pe sine, vezi Doamne, mai înţelept decât acela, ca unul ce c plin de închipuire. nu-I va răsări niciodată nici un folos".[492] Redăm acest pasaj mai larg pentru că este foarte sugestiv şi foarte

actual. ţ *u* . îgahi mă/e A> raefcirJ 'jag-

Menţionăm că Sfântul Simeon Noul Teolog se înscrie pe coordonatele mărturisirii maximienc precizate anterior. Sfanţul Simeon este foarte tranşant faţă de cei care cercetează scrierile Părinţilor, nu pentru sporire duhovnicească, ci pentru satisfacerea orgoliului, pentru a primi laude şi slavă de la oameni. Cuvintele lui sunt actuale pentru noi cei de astăzi, mai ales pentru cei care se numesc teologi, vorbind despre Dumnezeu tară să-L cunoască din experienţă, profesând o teologie seacă şi totodată oarbă, lipsită de lumina Sfanţului Duh.

Faţă de unii ca aceştia. Sfanţul Simeon ia atitudine chiar în prologul la discursurile teologice. Aceşti „teologi" sunt în discontinuitate cu teologia mărturisitoare a Părinţilor, care nu au grăit de la ci înşişi, ci cu putere dată de sus de Părintele luminilor. Sfântul Simeon se referă nu doar la acei impostori care pozează în teologi tară să fi pregustat din bucuriile tainice ale întâlnirii cu Hristos, ci şi la aceia care se apropie cu îndrăzneală, din curiozitate pătimaşă, fără bună cuviinţă de textele sfinte. „Faptul de a vorbi sau a grăi despre Dumnezeu şi a cerceta cele ale Lui şi a face exprimabile cele inexprimabile şi a arăta ca înţelese pentru toţi cele neînţelese n-ar putea fi decât indiciul unui suflet îndrăzneţ şi cugetător. Şi acest lucru îl pătimesc nu numai câţi îndrăznesc să grăiască ceva de la ei înşişi despre Dumnezeu, ci şi câţi rostesc pe de rost şi cercetează cu curiozitate cele grăite odinioară şi aşternute

• **Sf. Maxim Mărturisi tonii.** ***Capete despre dragoste.*** **Fi local** ia, **volumul 2. p. 60**

în scris împotriva ereticilor de către dumnezeieştii teologi din vechime, nu ca să rodească de aici un folos duhovnicesc, ci ca să fie admiraţi de către cei ce îi ascultă la banchete şi reuniuni şi să li se atribuie numele de „teologi"; lucru care mă întristează şi mă nelinişteşte încă şi mai mult atunci când mă gândesc la caracterul înfricoşător al întreprinderii lor şi la judecata care îi aşteaptă pe îndrăzneţii aceştia. Dar câte nu spun cei ce îndrăznesc împotriva celor dumnezeieşti!".[493]

Această perspectivă ne obligă pe fiecare dintre noi. cei care pretindem că avem identitatea de creştini, să ne asumăm aceeaşi

[491] Sf Sîmcon Noul Teolog. ***Discursuri teologice,*** **p. 75** [4tH]
lcram. Alcxander Golitzin, op- cit. ¡ p. 494

viaţă cu a Apostolilor, cu a profeţilor, cu a Sfinţilor Părinţi. în acest fel rămânem pururea contemporani cu spiritul Evangeliei. De fapt pentru Sfanţul Simeón Noul Teolog „...Evanghelia nu este niciodată un depozit, ceva ce trebuie căutat înapoi în trecut. Ea este totdeauna contemporană, reînnoită continuu în Duhul Sfânt şi, de aceea, putem, sau mai degrabă trebuie să trăim în ea acum la fel de deplin ca Sfinţii din vechime. Experienţa Apostolilor şi a Sfinţilor trebuie să fie şi a noastră. Atât ei, cât şi noi, creştinii moderni, participăm la o unică realitate. Biserica, care e Trupul Iui Hristos şi prezenţa aici pe pământ a lumii viitoare".[494]

IV. Perspectiva eshatologică asupra creaţiei: o provocare a cosmologiei ştiinţifice contemporane în cadrul dialogului actual dintre teologie si ştiinţă

1. Coordonatele majore ale paradigmei ştiinţifice contemporane

1.1. Motivaţia epistemologiei ştiinţifice

Atunci când vorbim de raportul dintre teologie şi ştiinţă trebuie să fim precauţi pentru a nu face unele confuzii sau interpretări forţate. Ştiinţa are o analiză reducţionistă asupra realităţii. Chiar dacă este mai abstractă, mai intuitivă, fizica cuantică actuală, prin conceptele ei ne oferă o metodologie care pleacă de Ia complex la elementar şi în final ne trimite la fizica elementului (microfizica din contemporaneitate). De

fapt fizica a căutat să analizeze entitatea ultimă a acestei lumi. identificarea depinzând în marc măsură dc nivelul mijloacelor tehnice dintr-o anumită perioadă. Ştiinţa se referă Ia substratul ultim al lumii fără să urmeze neapărat un demers axiologic.

Concepţia ştiinţifică, cu toate descoperirile uluitoare de azi e tributară unei metodologii fragmentariste, care pleacă de la realitatea complexă şi ajunge la entitatea elementară. „Dacă vrem să apreciem corect tipul de ontologie subadiacentă ştiinţei contemporane trebuie să recunoaştem că ştiinţa atinge efectiv realitatea dar nu o cunoaşte decât fragmentând-o şi reducând-o la o ierarhie unificată de nivele...Orice filosofie a naturii sau orice fel de teologie care vrea să ţină seama de rezultatele ştiinţei nu trebuie să uite acest mod specific al ştiinţei de a înţelege realitatea".[495]

Apoi, dacă ştiinţa unei epoci trecute poate fi considerată neutră din punct de vedere etic, astăzi există o îndoială în ceea cc priveşte neutralitatea ştiinţei faţă de etică. De cc? Pentru că ştiinţa contemporană se bazează pe mijloace tehnice foarte performante şi

*** Dominique Lambert. *Sciences et théologie,* Ld.** Lcssins. **Bruxelles. 1999, p. 25**

tehnologii ultrasofisticate. Nu se poate concepe o ştiinţă la nivel înalt fără o infrastructură materială corespunzătoare. Ori pentru aceasta e nevoie de existenţa unor resurse financiare uriaşe. Şi asemenea resurse nu sunt puse la dispoziţie, cel mai probabil decât cu motivaţii precise. Chiar dacă oficial aceste resurse se alocă dezinteresat pentru un aşa zis progres ştiinţific, e greu de crezut că nu există un scop în cadrul sistemului finanţator. Astăzi există riscul ca ştiinţa să fie confiscată de reprezentanţii unui sistem, doritori de cât mai multă putere.

Dacă ştiinţa nu se poate face fără subvenţionarea de către sisteme finanţatoare, cum se poate face distincţia între ştiinţă şi grupurile de interes cu putere financiară? „Se poate visa la acceleratoare nucleare de particule, dar fară bani ele nu sunt posibile. Se poate aspira la proiectul decodificării genomului uman. dar fară resurse financiare nu este posibil...Proiectele ştiinţifice contemporane implică o putere economică şi financiară, care adesea impune folosirea rezultatele cercetării ştiinţifice în scopuri discordante cu etica creştină".[4]**

Reprezentarea lumii într-o concepţie unificată din punct de vedere ştiinţific nu e identică cu viziunea religioasă asupra lumii. Inclusiv Einstein, care o viaţă întreagă s-a dăruit cercetării ce căuta o unificare a legilor fizicii, mărturiseşte că starea de contemplare rezultată din efortul

ştiinţific este diferită de contemplarea religioasă. Dezrădăcinându-se încă de Ia vârsta de doisprezece ani din universul religios, Einstein se lasă cuprins de febra cercetării ştiinţifice pentru a se elibera de zădărnicia nevoilor cotidiene. Astfel motivaţia cercetării ştiinţifice, deşi urmăreşte intuirea adevărului ultim al realităţii fizice, nu este identică cu motivaţia studiului lumii, făcut din perspectivă religioasă.

Dacă din punctul de vedere al savantului actul cercetării poate fi trăit ca o eliberare, având adesea un rol euforic, tranchilizant, pentru omul profund religios, pătrunderea în tainele

creaţiei constituie o cale de adâncire în doxologia adusă Creatorului. Dumnezeului Celui viu. Astfel lumea nu e înţeleasă ca o realitate independentă de existenţa noastră, ci devine cadrul unor indefinite înţelesuri, unor permanente urcuşuri în relaţia tot mai transfigurată cu Dumnezeu.

Einstcin, deşi animat de aspiraţii profunde în cunoaşterea sa ştiinţifică, se disociază de sensul religios al actului cognitiv, cunoaşterea în sine fiind un scop suficient de măreţ. Mărturiseşte Einstein: „îmi este clar că paradisul religios al copilăriei, pe care l-am pierdut, a fost o primă încercare de a mă elibera de cătuşele unei existenţe strict personale, ale unei existenţe dominate de dorinţe, speranţe şi sentimente primitive. Căci există această lume mare care este independentă de noi oamenii şi stă în faţa noastră ca o mare şi veşnică enigmă, măcar în parte accesibilă vederii şi gândirii noastre. Contemplarea ei are efectul unei eliberări şi curând mi-am dat seama că mulţi dintre oamenii pe care am învăţat să-i preţuiesc şi să-i admir şi-au găsit libertatea şi siguranţa interioară dăruindu-se pe dc-a întregul cercetării ei. Cuprinderea prin gândire a acestei lumi extrapersonale, în cadrul posibilităţilor ce ne stau la îndemână, mi-a apărut, pe jumătate conştient, pe jumătate inconştient, drept cel mai înalt ţel al vieţii... Calea spre acest paradis nu era atât de comodă şi atrăgătoare ca şi calea spre paradisul religios; dar ea s-a dovedit demnă de încredere şi nu am regretat niciodată că am ales-o". [7]

Ştiinţa, chiar prin reprezentanţii ei de marcă, nu se împărtăşeşte de deplinătatea Adevărului revelat. Concentrându-se pe realitatea creată, ştiinţa îşi depăşeşte propriile limite, tocmai atunci când şi le conştientizează şi le recunoaşte. Atunci când ştiinţa renunţă la siguranţa

arogantă, cu care ne-a obişnuit pozitivismul, la certitudinile postulate exclusiv pe baza demonstraţiilor analitice, ea poate intui şi chiar mărturisi existenţa tainei. într-o astfel de situaţie, ştiinţa nu mai are pretenţia de a explicita şi a înţelege totul, ci recunoaşte că mai presus de

Albcn Einstcin, ***Cum văd eu lumea.*** **Ed. H umani las, Biicuresii. 2000. p. 173**

rigurozitatea legilor şi formulelor sale, există ceva mai presus şi mai înalt ce scapă oricărei demonstraţii. In recunoaşterea propriilor limite, ştiinţa este mai aproape de Adevăr decât în orice demonstraţie exhaustivă, oricât de coerentă şi riguroasă ar fi aceasta, şi tocmai de aceea, într-un asemenea context este posibilă întâlnirea ştiinţei cu religia.[498]

Dar şi în această situaţie, ştiinţa cu greu poate desluşi realitatea Adevărului revelat. Dacă teologia este o mărturie a experienţei directe, nemijlocite cu Adevărul-Hristos, o expresie a acestui Adevăr, ştiinţa, pe culmile ei cele mai înalte poate da mărturie despre asumarea tainei, despre trăirea unui fior religios, despre bucuria mirării în faţa unei lumi cc. nu poate fi cucerită exclusiv prin raţionamente. Pentru a înlătura echivocul, e nevoie să conştientizăm că o asumare şi o recunoaştere a tainei de către savanţi nu înseamnă în mod neapărat faptul că ei îşi asumă concret Revelaţia deplină. S-a încercat chiar şi din partea teologiei creştine într-un mod forţat includerea unor savanţi de prestigiu în rândul creştinilor practicanţi. Dar cred că un astfel de demers nu se înscrie pe linia unei apologetici viabile, ci, dimpotrivă, poate crea confuzii. * ***Jitmt***; ' t > - *[i& Ur&p* v.

Religia creştină nu-şi măreşte prestigiul prin înregimentarea unor savanţi celebri, deoarece ea nu are nevoie de o justificare ştiinţifică. Cunoaşterea teologică este o măsură a ncvoinţelor duhovniceşti, o vedere intuitivă şi integrală, deasupra oricăror demonstraţii secvenţiale, şi prin natura ei depăşeşte cunoaşterea ştiinţifică. Teologia afirmă vocaţia creatului de a se uni cu necreatul, pe când ştiinţa nu poate depăşi sfera creatului. O inserare a Adevărului teologiei pe baza adevărurilor ştiinţifice se face în mare parte datorită slăbirii credinţei noastre. Dar acest lucru nu trebuie să ducă Ia o forţare din partea teologiei în sensul conferirii

i0'' Pentru 3 ne convinge de existenta limitelor ştiinţei contemporane putem să ne oprim la recunoaşterea care o face un savant contemporan în acest sens: John Hurgan. ***La science progrese, tex mysieres aussi.*** **Le Courricr. nr.S.200l.p. 28**

identităţii creştine unor savanţi care n-au dobândit o astfel de conştiinţă. flfea'^ÎW^ ***fc&Q*.***
i*Wţ*->[5]

De exemplu s-a vorbit mult despre religiozitatea lui Einstcin. într-adevăr Einstein îşi recunoaşte această religiozitate, dar în nici un caz nu poate fi vorba de creştinism concret. Einstein afirmă valoarea tainei, disponibilitatea ştiinţei de a se deschide tainei şi prin aceasta trăirea unui fior religios, dar nu o asumare concretă a religiei revelate. „Lucrul cel mai frumos pe care îl putem trăi este tainicul. Este simţământul ce stă la leagănul adevăratei arte şi ştiinţe. Cine nu îl cunoaşte, cel care nu se mai poate mira, nu se mai poate minuna, acela e mort...Cunoaşterea existenţei a ceva de nepătruns pentru noi, a manifestărilor celei mai adânci raţiuni şi a celei mai luminoase frumuseţi, ce sunt accesibile raţiunii noastre numai în formele lor cele mai primitive, această cunoaştere şi acest simţământ constituie adevărata religiozitate. în acest sens. şi numai în acest sens, mă număr printre oamenii profund religioşi. Nu îmi pot închipui un Dumnezeu care răsplăteşte sau pedepseşte obiectul creaţiei sale...Nu pot să gândesc un individ ce supravieţuieşte morţii trupului său. Să nutrească inimile slabe, din frică sau din egoism ridicol, asemenea idei! Mie îmi ajunge misterul eternităţii vieţii, conştiinţa şi resimţirea alcătuirii minunate a existentului, ca şi străduinţa umilă spre cuprinderea unei părţi cât de mici a acelei

A IHI

raţiuni ce se manifestă în natură".

Pentru Einstein, dogmele religiilor tradiţionale erau inacceptabile nu doar pentru că ele prejudiciau adevărul lumii, ci şi pentru că diminuau o viaţă morală autentică. Spre sfârşitul vieţii sale (deci în momentul unei maxime maturităţi a concepţiei sale despre lume), la 17 iulie 1952, Einstein îi scria unui prieten apropiat de-al său, Michel Besso, următoarele: „Cei care au inventat credinţa unei vieţi individuale după moarte trebuie să fi

■ 500

fost nişte oameni de nimic".

Din perspectivă creştină, Einstein greşeşte atunci când consideră că o dimensiune cosmică a religiozităţii nu se regăseşte în nici o religie

***** Albcrt Einstein. op. cit.. p. 272**
[w] Ibidcm. p 277

tradiţională. Am văzut că teologia creştină are o pregnantă dimensiune cosmică, ea unificând atât cosmosul cât şi

istoria în Hristos. Pentru evitarea unei astfel de confuzii, mai ales din partea savanţilor, care identifică trunchiat creştinismul doar cu o religie instituţionalizată, e esenţială recuperarea viziunii patristice despre cosmos. Şi această problemă e o provocare la care teologia ortodoxă trebuie să răspundă.

Pentru Einstein religia este împlinită printr-o concepţie panteistă ce surprinde armonia întregii existenţe, iar trăirea religiozităţii cosmice este privilegiul unor genii religioase care n-au fost niciodată înţelese de Bisericile tradiţionale. „Geniile religioase ale tuturor timpurilor se disting prin religiozitatea cosmică ce nu cunoaşte nici o dogmă şi nici un Dumnezeu ce ar putea fi gândit după chipul şi asemănarea omului. Nu poate exista de aceea nici o biserică a cărei învăţătură fundamentală să se sprijine pe religiozitatea cosmică. Aşa se întâmplă că noi găsim tocmai printre ereticii tuturor timpurilor oameni stăpâniţi de această religiozitate superioară, care apăreau contemporanilor adesea ca atei. Din acest punct de vedere bărbaţi ca Democrit. Francisc din Asisi şi Spinoza sunt aproape unul de altul".[501]

Einstein vede conflictul religie—ştiinţă într-o depăşire a competenţelor. înţelegând prin religie o religiozitate cosmică, Einstein arată că nu există o incompatibilitate între religie şi ştiinţă, antagonismul putând fi evitat printr-o păstrare a identităţii specifice atât religiei cât şi ştiinţei. Pentru Einstein un om cu adevărat religios este cel care aspiră la valori suprapersonale. Exemple de personalităţi religioase sunt Buddha şi Spinoza. Einstein crede că o asemenea înţelegere a religiei converge cu aspiraţiile ştiinţei veritabile.

In acest sens Einstein mărturiseşte: „Un om inspirat religios îmi pare a fi acela care s-a eliberat cât mai mult cu putinţă de cătuşele dorinţelor sale egoiste şi este preocupat de gânduri, sentimente şi aspiraţii Ia care aderă graţie valorii lor suprapersonale... Prin urmare, o persoană religioasă este credincioasă în sensul că nu se îndoieşte de semnificaţia şi măreţia acestor scopuri suprapersonale. care nici nu se cer şi nici nu pot fi fundamentate raţiona!...In acest sens, religia este străduania de veacuri a omenirii de a deveni clar şi deplin conştientă de aceste valori şi scopuri şi de a întări şi a lărgi în mod constant efectele

lor. Dacă înţelegem religia şi ştiinţa conform cu aceste definiţii, un conflict între ele ne apare imposibil. Căci ştiinţa nu poate decât să stabilească ce este, nu şi ceea ce trebuie să fie, iar dincolo de domeniul ei rămân necesare judecăţi de valoare de tot felul. Religia, pe de altă parte, are de-a face doar cu evaluări ale gândirii şi acţiunii umane: ea nu poate vorbi cu temei despre fapte şi relaţii dintre fapte. Potrivit acestei interpretări, binecunoscutele conflicte dintre religie şi ştiinţă din trecut trebuie puse toate pe scama unei înţelegeri greşite a situaţiei care a fost descrisă".[502]

Dialogul onest dintre religie şi ştiinţă e reciproc avantajos, dar nu putem face religia dependentă de ştiinţă, aşa cum lasă să se înţeleagă Einstein: „...deşi domeniul religiei şi cel al ştiinţei sunt prin ele însele net delimitate unul faţă de celălalt, între ele există totuşi două puternice relaţii şi dependenţe reciproce. Deşi religia poate fi cea care determină scopul, ea a învăţat totuşi de la ştiinţă, în sensul cel mai larg al cuvântului, ce mijloace vor contribui la realizarea scopurilor formulate de ea. Ştiinţa însă nu poate fi creată decât de oameni adânc pătrunşi de aspiraţia spre adevăr şi înţelegere. Sentimentul acesta îşi are izvorul în sfera religiei...eu unul nu pot concepe un om de ştiinţă veritabil fară această credinţă profundă. Situaţia poate fi exprimată printr-o imagine: ştiinţa fară religie este şchioapă, religia fară ştiinţă este oarbă".[503]

Einstein vede o cauză a conflictului dintre teologie şi ştiinţă nu doar într-o depăşire a competenţelor, ci şi în faptul că religia 1-a înţeles pe Dumnezeu într-o manieră personalistă. Cel mult, ideea unui Dumnezeu personal ar avea un oarecare rol moral şi consolator în greutăţile omului, dar în ceea ce priveşte înţelegerea superioară a lumii ea este nefastă. „Fireşte, nimeni nu va nega că ideea existenţei unui Dumnezeu personal atotputernic, drept şi bun

Sü: Ibidem. p. 306 [WJ] Ibidem, p. 307

poate oferi omului consolare, ajutor şi călăuză; totodată, graţie simplităţii sale, ea este accesibilă şi spiritelor celor mai neevoluatc. Dar, pe de altă parte, această idee suferă de carenţe decisive, care au fost dureros resimţite chiar de la începutul istoriei. E vorba de faptul că, dacă această fiinţă este atotputernică, atunci tot ce se petrece în lume, inclusiv orice acţiune umană, orice gând uman, orice sentiment şi orice aspiraţie umană, este de asemenea opera ei; cum ne-ar putea trece prin

cap, în acest caz, să-i facem pe oameni răspunzători pentru faptele şi gândurile lor în faţa unei asemenea fiinţe atotputernice?...Principala sursă a conflictelor actuale din sfera religiei şi cea a ştiinţei rezidă în acest concept al unui Dumnezeu personal*'.[504]

El înţelege greşit relaţia dintre religie şi ştiinţă atunci când afirmă că o condiţie pentru progresul acestui raport o constituie lepădarea credinţei într-un Dumnezeu personal din partea religiei. El recunoaşte că doctrina personalistă din religiile tradiţionale nu poate fi infirmată de ştiinţă, deoarece încă ştiinţa nu are acces la o astfel de demonstraţie, dar pentru o îmbunătăţire a relaţiei dintre religie şi ştiinţă, religia trebuie să renunţe Ia doctrina Dumnezeului personal.

In acest sens, Einstcin e foarte clar: „E drept, doctrina unui Dumnezeu personal ce intervine în evenimentele naturale n-ar putea fi niciodată infirmată, în sensul propriu al cuvântului, de către ştiinţă, fiindcă această doctrină se poate refugia de fiecare dată în acele domenii în care cunoaşterea ştiinţifică n-a izbutit încă să câştige teren. Sunt convins însă că o asemenea conduită din partea reprezentanţilor religiei ar fi nu numai nedemnă, ci şi fatală...în lupta lor pentru binele etic, propovăduitorii religiei trebuie să aibă tăria de a lepăda doctrina Dumnezeului personal, adică de a da la o parte acea sursă de teamă şi speranţă care în trecut îi investea pe preoţi cu o putere atât de mare. Ei vor trebui să se bazeze în strădaniile lor pe acele forţe care sunt capabile să cultive în umanitate Binele, Adevărul şi Frumosul. Aceasta este, ce-i drept, o sarcină mai dificilă, dar incomparabil mai demnă. După ce propovăduitorii religiei vor fi înfăptuit procesul de rafinare indicai, ei vor constata în mod sigur cu bucurie că adevărata religie a fost înnobilată şi făcută mai profundă de către cunoaşterea ştiinţifică".[505] Einstein infirmă în acest text tocmai principiul depăşirii competenţelor enunţat de el însuşi.

Fără nici o îndoială teologia ortodoxă nu se împotriveşte ştiinţei. Inclusiv Părinţii Bisericii au folosit rezultatele ştiinţifice din vremea lor, dar nu au rămas captivi schemelor propuse de diferite teorii ştiinţifice. Pericolul de astăzi este acelaşi: de a nu ne lăsa fascinaţi şi robiţi de o ştiinţă care se crede atotputernică. Invincibilitatea ştiinţei contemporane nu ne poate convinge că singura metodologie legitimă de cunoaştere este cea propusă de ştiinţă. Trebuie să ştim că adevărurile ştiinţifice nu pot admite pretenţii de valabilitate universală. Astăzi ne este aproape imposibil (e foarte dificil chiar şi pentru creştinii

I bidon, p. 308

practicanţi) de a ieşi din schemele impuse de ştiinţă în ceea ce priveşte originea şi destinul cosmosului.

Ne vine foarte greu să apelăm la autoritatea Sfinţilor Părinţi, asumându-ne riscul de a fi consideraţi anacronici, chiar primitivi în demersul epistemologic de aflare a originii şi finalităţii lumii. **E** obligatoriu pentru aceasta să conştientizăm ***în*** modul cel mai serios că metodologia patristică, fără să se opună principial celei ştiinţifice nu se aliniază acesteia, ci este deasupra ei. **E** vorba despre o supracunoaştere, de o vedere a realităţilor lumii dată de o înţelegere duhovnicească a tainelor originii şi finalităţii cosmosului ce depăşeşte logica discursivă şi analitică bazată pe o sumă de informaţii disparate şi conectate între ele exclusiv pe baza unei raţiuni neînduhovnicite.

Nu e uşor în noianul informaţiilor cu care suntem bombardaţi, în contextul unei mentalităţi croite pe baza atotputernicei ştiinţe, să renunţăm, atunci când e nevoie, la autoritatea savanţilor consideraţi ca adevărate competenţe pentru a accepta soluţiile Sfinţilor Părinţi, acuzaţi de îngustime şi fixism. Sfinţii Părinţi, fără să urmărească în detaliu

*** ibidem. p 30«**

rezolvarea problemelor ce ţin de originea şi finalitatea lumii, au lăsat o hermeneutică înscrisă în Tradiţia vie a Bisericii, care să ne lămurească suficient în acest sens, atât cât ne este necesar pentru mântuire.

Atunci când soluţiile propuse din partea Sfinţilor Părinţi şi a ştiinţei sunt divergente, opţiunea pentru una dintre variante nu exprimă altceva decât un act de credinţă. E greu de crezut că putem înţelege teoriile sofisticate prezentate de ştiinţa contemporană în ceea ce priveşte originea şi finalitatea lumii. Acceptarea lor se bazează pe o încredere, aproape instinctivă astăzi, datorată mentalităţii existente ce o acordăm ştiinţei.

Rămâne de ales. Precizăm încă o dată, că e vorba doar acolo unde există poziţii divergente să ne încredem fie în minţile dumnezeieştilor Părinţi, fie în construcţiile extrem de laborioase ale minţilor care se cred dumnezeii acestei lumi. Sfinţii Părinţi nu urmăreau o cunoaştere abstractă, în sine, a lucrurilor pentru satisfacerea unor curiozităţi sau împlinirea unor vanităţi, ci pentru folosul duhovnicesc. Ştiinţa care se propune ca adevăr în sine ne poate dezorienta, facându-ne să abdicăm de la autenticul demers epistemologic de aflare a Adevărului. Dezvoltarea unilaterală a cunoaşterii naturale bazate pe triumful

I bidon, p. 308

filosofiei şi ştiinţei, autonome de experienţa religioasă vie şi autentică, ne duce la îngâmfare.

Un exemplu în acest sens este Ivan Kireevski (1806-1856) care a studiat în Germania cu Schelling şi Hegel. A fost puternic impregnat de duhul filosofici apusene, iar ulterior s-a convertit la ortodoxie. Nu s-a întors împotriva filosofiei apusene, ci a încercat să înţeleagă de unde provin diferenţele. Ortodoxia a fost cheia înţelegerii a ceea ce s-a întâmplat în Apus. El a conştientizat că diferenţele s-au acutizat ca urmare a unor demersuri gnoseologice distincte. In Apus, Universitatea disociată de viaţa mănăstirilor şi a poporului, a creat o elită, ce şi-a impus propria filosofie despre lume şi viaţă. în Răsărit erau studiaţi Sfinţii Părinţi în liniştea mănăstirilor, într-o adevărată atmosferă de rugăciune. Mănăstirile

au constituit veritabile cmbrioane sfinte ale universităţilor care nu existau.

Mănăstirile erau în contact viu şi nemijlocit cu poporul. In această împletire de aspiraţii a clerului şi a credincioşilor. în încrederea statornicită în Dumnezeu, se căuta adevărata cunoaştere. Adevărata temelie a cunoaşterii era dată de viaţa duhovnicească, nu de o ştiinţă ce se pulverizează într-o sumă a detaliilor lipsite de semnificaţie spirituală. Ştiinţa care se propune ca singura cunoaştere legitimă va deriva întru-un soi de ideologie cu pretenţii exclusiviste.

Episcopul Ignatie Briancianinov observa, pe bună dreptate, o confiscare a rezultatelor din ştiinţă pentru a fi utilizate în impunerea unei filosofii materialiste. Adevărata filosofie nu se bazează pe ipoteze arbitrare, validate de o interpretare distorsionată a rezultatelor ştiinţei. Atunci când un creştin ortodox va folosi cunoştinţe din ştiinţele exacte, el trebuie să aibă mereu în vedere temeiurile nevoinţei ortodoxe care dau adevărata cunoaştere luminată.

Sfântul Ignatie Briancianinov scria: „Este de dorit ca unii dintre creştinii ortodocşi care au studiat ştiinţele aplicate să cerceteze apoi şi temeiurile nevoinţei Bisericii Ortodoxe, lăsând moştenire omenirii o adevărată filosofie, întemeiată pe o cunoaştere exactă, nu pe ipoteze arbitrare...Mulţi dintre cei care se socotesc maeştri în filosofie, dar nu sunt familiarizaţi cu matematica şi ştiinţele naturale, atunci când dau de fantezii şi ipoteze arbitrare în lucrările materialiştilor nu sunt în stare

I bidon, p. 308

nicidecum să Ic deosebească de cunoaşterea provenită din ştiinţa în sine, şi nu sunt în stare defel să dea un răspuns şi o evaluare mulţumitoare aiurelilor celor mai absurde ale oricărui visător. Foarte adesea, ei sunt atraşi de aceste aiureli şi ajung până la înşelare, luându-le drept adevăruri vădite".[506]

*** Serafim Rose, op- cil. . p. 181**

1.2. Ontologia cuantică

Ştiinţa secolului XX ne obligă la o reconsiderare a naturii. Aceasta nu mai poate fi privită în sine, ci în strânsă legătură cu omul şi totodată cu trimitere la metafizică. Ştiinţa contemporană concretizează un dialog al omului cu natura. Putem afirma că actuala ştiinţă impune o teleologie superioară ştiinţei clasice. Ştiinţa contemporană nu are un scop în sine, ci este strâns legată de destinul omului şi de raportarea întregii creaţii cu transcendenţa. Metodologia ştiinţifică actuală nu este neutră faţă de obiectul de cercetat, acesta fiind implicat în metoda de cercetare.

Mai mult decât atât fizica cuantică presupune şi angajarea subiectului în analiza obiectului de cercetat. Heisenberg spune: „Dacă se poate vorbi de o imagine a naturii conformă cu ştiinţele exacte ale naturii din vremea noastră, atunci trebuie să înţelegem prin ea nu atât imaginea naturii, cât imaginea raporturilor noastre cu natura. Vechea împărţire a lumii într-o existenţă care se desfăşoară obiectiv în spaţiu şi timp, pe de o parte, şi un spirit în care se reflectă această dezvoltare, pe de altă parte. Aşadar împărţirea lui Descartes în *res cogitans şi res extensa* nu mai corespunde ca punct de plecare în înţelegerea ştiinţelor moderne ale naturii. în câmpul de vedere al acestei ştiinţe se află mai presus de toate reţeaua relaţiilor omului cu natura...începând de a mai fi un spectator al naturii, ştiinţa se recunoaşte şi ea drept parte a acţiunilor reciproce dintre om şi natură".[507] .

Teoria cuantică îi permite lui Pauli să aibă o înţelegere unitară a lumii. El depăşeşte concepţia mecanicistă despre o lume materială autonomă şi separată de ordinea spirituală. Lumea ştiinţei clasice, lipsită de semnificaţie în care subiectul este separat de obiectul de

[507] Wemer Heisenberg. *Pasi peste graniţe.* Ed. Politică, Bucureşti, 1977. p. 123

cercetat este înlocuită în fizica cuantică cu o lume care afirmă o relaţionare a spiritului cu materia. Metafizica tradiţională tributară unei gândiri dualiste, influenţată şi dc filosofia lui Kant, este depăşită de o concepţie care evidenţiază

unitatea existenţei. Pauli este impresionat de limbajul alchimist tocmai pentru faptul că acesta surprinde relaţia organică dintre materie şi spirit.

El crede că fizica atomică şi psihologia lui Jung favorizează revenirea la un limbaj unitar în ceea ce priveşte complexitatea fenomenelor psiho-fizice. Mărturiseşte fizicianul: „Presupun că tentativa alchimistá a unui limbaj unitar psihofizic a eşuat numai datorită faptului că s-a referit la o realitate concretă aparentă. Astăzi avem în cadrul fizicii o realitate neaparentă - obiectele atomice - asupra căreia observatorul poate acţiona cu o anumită libertate; în psihologie întâlnim procese inconştiente care nu pot fi întotdeauna acordate univoc unui subiect determinat. Tentativa unui monism psihofizic îmi apare acum esenţialmente plină de perspective, deoarece limbajul unitar necesar - încă necunoscut, neutral în raport cu perechea opuşilor psihic-fizic - se raportează la o realitate mai adâncă, neimediată. S-ar găsi atunci o modalitate de expresie, care depăşeşte cauzalitatea fizicii clasice în sensul corespondenţei, pentru unitatea întregii existenţe...în această concepţie sunt jertfite ontologia şi metafizica tradiţionale, dar este aleasă unitatea existenţei".[508]

Noua paradigmă impusă de teoria cuantică străpunge barierele unui raţionalism unilateral, forţând schimbarea atitudinii şi în metafizică. Chiar şi anumite scheme ale teologiei scolastice au fost reconsiderate. Au fost teologi apuseni care, datorită schimbărilor survenite în ştiinţă au renunţat Ia o abordare exclusivistă şi triumfalistă a lumii, fiind obligaţi să redescopere dimensiunea tainică a teologiei. Faptul că ştiinţa îşi recunoaşte limitele epistemologice, impunând în acelaşi timp un demers menit să apropie cunoaşterea raţională de trăirea mistică, face ca lumea să fie abordată într-o nouă perspectivă culturală care depăşeşte separarea dintre spiritual şi material.

în acest sens. Pauli mărturiseşte: „Avertizat de eşecul tuturor strădaniilor premature spre unitate din istoria spiritului, nu voi îndrăzni să fac predicţii asupra viitorului. împotriva strictei împărţiri a activităţii spiritului uman în departamente separate începând cu secolul al XVII-lea, consider însă că idealul unei depăşiri a opoziţiei, care să cuprindă într-o sinteză amplă atât înţelegerea raţională cât şi trăirea mistică a unităţii, constituie mitul rostit sau nerostit al epocii noastre .

Dacă mentalitatea modernă a acreditat ideea că obiectivizarea ştiinţei presupune o excludere a spiritului, a conştiinţei umane în fizica cuantică, lucrurile se schimbă. în această teorie se afirmă legătura

Ibidcm. p. 44

implicită între subiecftil cunoscător şi fenomenul cercetat. In acest context apare o interesantă carte a iui Sir Charles Sherrington, intitulată *Man an his Nature** în care este prezentată o căutare onestă a dovezilor obiective ale interacţiunii dintre materie şi spirit. Schrodinger preciza că şi în faţa descoperirilor fizicii cuantice, inerţia vechii concepţii moderne era greu de înlăturat. Mărturisea fizicianul: „Atitudinea ştiinţifică va trebui restructurată, ştiinţa va trebui tăcută într-un chip nou. Este nevoie de multă băgare de seamă. Suntem acum în faţa unei situaţii ieşite din comun. Deşi materialul din care este construită imaginea noastră despre lume provine exclusiv din organele de simţ ca organe ale spiritului, astfel încât imaginea fiecărui individ despre lume este şi rămâne un construct al spiritului său, neputându-se dovedi că posedă alt fel de existenţă, spiritul conştient rămâne un străin în acest construct...De obicei nu ne dăm seama de acest fapt pentru că ne-am obişnuit să gândim personalitatea omului ca fiind situată în interiorul corpului său. Suntem atât de uimiţi când aflăm că de fapt ea nu poate fi găsită acolo. încât întâmpinăm asemenea afirmaţii cu ezitare şi îndoială şi nu ne. face plăcere să le admitem".[510]

Fizica de astăzi nu mai poate face abstracţie de conştiinţa umană. Legătura intrinsecă dintre subiectul cercetător şi obiectul de cercetat face ca, în cercetările ştiinţifice, conştiinţa umană să fie implicată efectiv. Fizica actuală nu se mai ocupă cu un univers separat de om.

[w] Ibidcm, p. 46
[t|0] Erwin Schrodinger. *Ce este viata?*, Editura Politică. Bucureşti. 1980. p. 153

„Ştiinţa trebuie să explice tot ceea ce există în univers şi ea a ajuns în stadiul în care nu mai poate face abstracţie de existenţa conştiinţei. Teoriile fizice cele mai profunde, care nu lasă nici o posibilitate pentru explicarea fenomenelor mentale şi ale conştiinţei, oricât dc frumoase, şi impresionante, nu pot fi privite decât cu mare suspiciune...A sosit poate momentul ca ştiinţa, în întregime să pună în centrul ei omul. Totul trebuie să devină convergent spre explicarea şi înţelegerea lui. Omul parcă nici nu aparţine numai universului nostru fizic şi poate că, în unitatea lui. el este înrădăcinat şi în cosmosul profund, cel din care se nasc universuri, spaţii şi timpi. Totul poate fi regândit despre om şi lume".[511]

Fizica cuantică este una din marile provocări al epistemologiei secolului XX. Perspectiva deschisă de rezultatele fizicii cuantice va

Ibidcm. p. 44

depăşi separarea subiect-obiect în actul cercetării, existentă în paradigma mecanicistă dominată de filosofia cartesiană. Totodată se va afirma ordinea interioară a universului existentă la nivelul microfizicii. Ordinea nu mai este înţeleasă ca un aranjament exterior sau o dispunere regulată a evenimentelor, ci există o ordine totală implicată în fiecare realitate spaţio-temporală. Se trece de la o ordine explicită la o ordine implicită. Un exemplu de ordine explicită îl constituie sistemul de coordonate cartesiene, dar în noua pradigmă ordinea explicită devine secundară. Legile fizicii nu vor va mai fi descrise într-un sistem cartesian, ci vor fi evidenţiate prin intermediul holomiscării care este o totalitate nedivizată, indefinibilă şi incomensurabilă.

Holograma (înregistrarea fotografică a figurii de interferenţă a undelor de lumină care provin de la un obiect) redă corespunzător caracteristicile holomişcării şi a ordinii implicite. Caracteristica fundamentală a holoqramei este că o parte conţine informaţie despre întregul obiect, adică forma şi structura întregului obiect sunt înfăşurate în interiorul fiecărei regiuni din înregistrarea fotografică. Când fiecare regiune este iluminată cu *i*

Mihai Drăgancscu, *Spiritualitate. Informaţie. Materie,* Editura Humanilas. Bucureşti. 1990. p. 12

ajutorul laserului forma şi structura surit desfăşurate pentru k da o reprezentare recognoscibilă şi integrală a obiectului. ►

Ordinea implicită dă o reprezentare mai coerentă a proprietăţilor cuantice ale materiei decât ordinea explicită ce rămâne specifică concepţiei mecaniciste. în paradigma holistă ordinea implicită este fundamentală şi prioritară. Legile fizice se sustrag pornind de la ordinea implicită care se desfăşoară în ordine explicită, pe când reprezentarea mecanicistă porneşte la elaborarea unor legi bazându-se pe ordinea explicită, şi rămânând oarecum exterioară fenomenului studiat.

Bohm insistă că trebuie să acordăm prioritate ordinii implicite, că e nevoie să se plece de la implicit la explicit. „Propunerea noastră de a începe, ca bază, cu ordinea implicită înseamnă că ceea ce e primordial, independent existent şi universal trebuie exprimat în termeni de ordine implicită. Astfel sugerăm că ordinea implicită este cea activă, iar ordinea explicită se desfăşoară în afara unei legi a ordinii implicite, aşa încât este secundară, derivată şi adecvată numai într-un anumit context limitat. Sau. altfel spus, relaţiile ce constituie legea fundamentală au loc între structurile înfăşurate care se întreţes şi se întrepătrund în cuprinsul

Ibidcm. p. 44

întregului spaţiu, mai degrabă decât între formele abstracte şi separate care sunt manifestate pentru simţurile şi instrumentele noastre".[512]

Cosmologia integrativă propusă de Bohm se bazează pe ordinea implicită, fiind relaţionată cu conştiinţa, ambele realităţi - cosmosul şi conştiinţa - fiind proiecţii ale unui fundament comun ce Ie depăşeşte deopotrivă. Deşi nu există o percepţie clară sau o desfăşurare detaliată a acestui fundament comun, el este înfăşurat implicit în conştiinţa noastră, dar el nu se constituie într-un principiu ultim şi fix. Dimpotrivă dezvoltarea unei multitudini de teorii în ceea ce priveşte fundamentul comun al existenţei, plecându-se de la o aceeaşi viziune unificată asupra lumii şi a omului este foarte posibilă.

»: David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* Ed. Humanitas. Bucureşti, 1995. p. 264

Vorbind de natura fundamentului comun conştiinţei şi cosmosului, Bohm arată posibilitate generării de noi şi noi teorii, consecvente cu principiile integrative ale plenitudinii continue şi curgătoare. „...Vedem chiar şi acest fundament ca un stadiu, în sensul că ar putea exista, în principiu, o infinitate de dezvoltări ulterioare dincolo de el. In orice moment anume al acestei dezvoltări fiecare astfel de mulţime de viziuni car pot apărea va constitui cel mult o sugestie. Ea nu trebuie luată ca o pretenţie privind ceea ce este adevărul final şi cu atât mai puţin ca o concluzie privind natura unui astfel de adevăr. Mai degrabă, această sugestie devine ea însăşi un factor activ în totalitatea existenţei, care ne include atât pe noi înşine cât şi obiectele gândirii şi ale cercetărilor noastre experimentale".[513]

Ontologia cuantică este reprezentată sugestiv de Heisenberg. Ea are un element care explică aspectul ondulatoriu al naturii şi altul ce evidenţiază caracterul corpuscular al naturii. Aspectul ondulatoriu este interpretat în ontologia lui Heisenberg nu ca o probabilitate definită subiectiv ci ca o tendinţă obiectivă pentru ca un eveniment actual să apară. Evenimentul actual exprimă realitatea obiectivă şi corespunde aspectului corpuscular al naturii.

Ontologia lui Heinseberg permite inserarea conştiinţei în descrierea naturii făcute de un fizician. Reprezentarea ontologică depăşeşte viziunea epistemologică dualistă care separă obiectul de subiect, făcând posibilă o reprezentare coerentă a lumii corelativă conexiunii minte-creier. Astfel procesul creierului la un nivel superior

Ibidcm. p. 44

este actualizarea unei secvenţe de simboluri şi el este strâns relaţionat cu evenimentul psihologic ca atare.

Ontologia cuantică este transferată în acest fel şi la nivelul conştiinţei, ea nu rămâne exclusiv la nivelul realităţii fizice. „Ni se oferă imaginea unei reprezentări a evenimentelor psihologice în cadrul descrierii mecanicii cuantice a naturii: orice eveniment psihologic este identificat cu un eveniment de nivel superior al creierului. Particularitatea esenţială constă în aceea că evenimentul de nivel superior al creierului manifestă toate conexiunile structurale identificate în evenimentul psihologic iar o reprezentare teoretică a ceva nu poate decât să etaleze toate conexiunile structurale identificate în lucrul în sine...Caracterul ontologic al evenimentului de nivel superior din creier este similar caracterului ontologic al nivelului psihologic: ambele categorii de evenimente funcţionează ca selecţioneri şi realizatori ai uneia dintre multe alte posibilităţi integrate, deci ca transformatori ai potenţialităţilor în actualtăţi".[514]

Orientarea ontologică este cea care facilitează interconectarea conştiinţei cu materia. Nu mai avem de-a face cu o materie amorfa, grosieră şi lipsită de raţionalitate, ci cu o materie care se întrepătrunde cu raţionalitatea. Lumea fizică nu rămâne fără un statut ontologic, ea fiind structurată intrinsec tocmai pe baza raţionalităţii sale interne, în strânsă legătură cu raţiunea umană. Astfel raţiunea umană poate sesiza raţionalitatea cosmosului într-o perspectivă care regăseşte identitatea ontogică a întregii existenţe.

Implicarea procesului conştient al minţii umane în reprezentarea lumii în perspectiva fizicii cuantice, care evidenţiază o ontologie reală a lumii, permite o viziune coerentă asupra universului ce articulează atât conştiinţa cât şi natura. „Incorporarea unei reprezentări a procesului conştient în reprezentarea pe care o face fizicianul procesului creierului dă naştere unei interpretări a teoriei cuantice care este integrată coerent într-o reprezentare teoretică cuprinzătoare a naturii care include atât mintea cât şi materia şi care asigură automat conexiunile structurale dintre minte şi creier".[515]

Perspectiva fizicii cuantice este obligatorie deoarece fizica clasică nu are imaginea unei realităţi care să însemne mai mult decât suma părţilor sale componente. în schimb, evenimentul cuantic realizează o entitate nouă, cuprinzând laolaltă într-un nou întreg ontologic unificat, aspecte ale unei situaţii precedente. Astfel evenimentul cuantic este unul integrativ, pe când concepţia

[514] Ibidem. pp.298
I 7 f i [il] Ibidcm. p. 177

reducţionistă din fizica clasică nu permite relaţionarea conştiinţei cu sistemul fizic care rămâne o realitate exterioară subiectului cunoscător.

Concepţia cuantică este una dinamică, fiecare eveniment cuantic de tip Heiscnberg, actualizând caracteristici ale unei potenţialităţi date. Dar schimbarea produsă de un eveniment influenţează ansamblul sistemului în care este implicat şi omul. Secvenţa evenimentelor actuale determină viitorul comportamental al universului, iar viaţa mentală a omului constituie o sub-secvenţă a secvenţei complete a evenimentului de tip Heiscnberg. Ontologia cuantică este cea care unifică evenimentul conştient al minţii cu evenimentul materiei creierului.

Astfel, prin ontologia cuantică, asistăm la o unificare a conştiinţei cu materia. „Calitatea ontologică caracteristică evenimentului actual de tip Heisenberg este realitatea sa; proprietatea sa de a veni la fiinţare. Această proprietate este de asemenea o calitate ontologică a unui eveniment conştient. Astfel, evenimentul conştient şi evenimentul din creier sunt de nedeosebit din punct de vedere structural şi ontologic: aceste două evenimente corespunzătoare reprezintă acelaşi lucru în cadrul teoriei matematice. Aşadar, conştiinţa nu este în această descriere mecanico-cuantică a naturii, ceva care planează în afara spaţiului şi a materiei, observând universul descris matematic dar fără să îl influenţeze. Mai degrabă ea este reprezentabilă ca o parte naturală integrală a procesului dinamic de bază care dă formă universului iar structura sa este complet reprezentată în cadrul descrierii matematice a naturii pe care o face fizicianul".[516]

1.3. Teleologia ştiinţifică

Afirmăm cu certitudine existenţa unei legături între raţiunea umană şi raţionalitatea cosmosului. Scopul minţii umane este

Ibidcm. p. 266

tocmai acela de a recunoaşte această raţionalitate a creaţiei, de a-i identifica originea dumnezeiască şi de a contribui la personalizarea şi îndumnezeirea creaţiei. Teleologia care se impune în ştiinţa adevărată pretinde că o adevărată cercetare ştiinţifică trimite la un patern originar.

Cosmologia cuantică reiaţioncază omul cu universul şi astfel universul nu este o realitate lipsită de sens, ci, dimpotrivă conţine o finalitate ce ni se descoperă în strânsă legătură cu sensul omului. ..Noua concepţie a universului evidenţiază o integritate globală complicată şi profundă şi dă conştiinţei umane un rol creativ, dinamic şi integrator în procesul global intrinsec, care formează lumea din jurul nostru. Această concepţie referitoare la locul omului în natură reprezintă o extraordinară schimbare de la ideea că omul este fie cuceritorul naturii lipsite de raţional, fie o probă neajutorată de protoplasma care luptă să supravieţuiască într-un univers lipsit de sens...In această schimbare conceptuală în care omul percepe relaţia sa cu restul naturii există fundamentarea unei noi etici, una care ar concepe eul interesului personal foarte larg, într-o manieră care ar include într-o măsură adecvată întreaga viaţă de pe planeta noastră".[517] $ *I* *'V*°^'

Faptul că ştiinţa actuală vorbeşte tot mai mult de modele, de programe, conferă o finalitate cercetării ştiinţifice. Rezultatele uluitoare din microfizică au făcut ca ştiinţele naturii să deschidă noi orizonturi de cercetare a lumii. S-a pus problema legăturii intrinsece între materia însufleţită şi aşa zisa materie ncvie. In acest context s-au stabilit adevărate punţi de legătură între fizică şi biologie. Dualitatea undă-corpuscul a particulei influenţează proprietăţile materiei şi prin aceasta inclusiv a materiei însufleţite.

Principiul de nedeterminare al lui Heisenberg infirmă o cauzalitate absolută la nivelul fenomenelor microfizice. Tot microfizică afirmă aşa numita *libertate asimptotică* a microparticulelor. Microparticulelc nu au o traiectorie impusă de anumite necesităţi legice. Dar în acelaşi timp s-a ajuns la nivelul

David Bohm. op. cil.. p. 282

microfizicii să se vorbească de stări de ordine recursive. Mişcarea şi ordinea se reconciliază într-un mod paradoxal. Putem afirma că avem o mişcare stabilă.

Alfred Kastler precizează: „Mărturisesc că nu prea înţeleg pe omul e ştiinţă care deifică principiul cauzalităţii şi respinge în infern principiul finalităţii. Şi unul şi celălalt sunt concepte metafizice, construcţii ale spiritului omenesc pe care acestea le

CI A

suprapune observaţiei naturii"."

Viaţa nu mai poate fi explicată printr-un joc al forţelor hazardului. Ordinea înlocuieşte întâmplarea, finalitatea elimină hazardul. La nivelul structurii microfizice există o ordine care implică finalitatea. Se poate vorbi chiar de o anumită intenţionalitate a microparticulclor. Principiul lui Pauli afirmă că într-o stare cuantică nu poate fi mai mult de un fermion. Dacă biologia, prin reprezentanţii ei cei mai de marcă, insistă tot mai mult asupra teleologiei, atunci şi la nivelul fizicii contemporane putem vorbi de un aspect teleologic predominant.

Mărturiseşte Alfred Kastler, laureat al Premiului Nobel pentru fizică: „Dacă observarea răbdătoare a faptelor biologice impune ideea că un organ al fiinţei vii se află aici pentru a îndeplini o funcţie, pentru a sluji un scop, de ce să se respingă această idee şi să se refuze a se vorbi de finalitate?...In fond, voi merge chiar până la a spune că nu este neraţional să recunoaştem existenţa unui proiect sau program în faptele lumii fizice neînsufleţite...De exemplu, dacă fermionii n-ar asculta de principiul de excluziune ai lui Pauli, care rămâne ncexplicat, ar putea exista un număr infinit de fermioni într-o stare cuantică dată. Materia s-ar prăbuşi într-o văpaie de energie. Principiul de excluziune asigură construirea structurii nucleelor, apoi a structurilor învelişurilor electronice, baza identităţii şi a diferenţierii elementelor chimice. Toată structura univesului material se sprijină pe acest principiu. Este oare el un principiu dc

Alfred *Kas\\ct. Aceasta stranie materie.* Ed. Politica. Bucureşti. 1982. p. 240

cauzalitate sau de finalitate? Tare abil sau prea sigur de categoriile sale de gândire ar fi cel care ar putea să o spună!"[519]

Epistemologia ştiinţifică actuală reafirmă existenţa teleologiei în cercetarea ştiinţifică. Epistemologia poate să ne descopere calea spre noi înşine. Cunoaşterea ştiinţifică actuală are tot mai mult un caracter teleologic, contribuind astfel şi la regăsirea sensului nostru autentic în universul în care trăim. Ne întrebăm adesea: sensul nostru este separat de sensul universului? Care este rolul cunoaşterii ştiinţifice în precizarea raportului dintre om şi cosmos?

Einstein are disponibilitatea unei experienţe de tip religios, depăşind limitele ştiinţei (prin postularea acestor limite) atunci când afirmă că scopul ultim al cercetării ştiinţifice nu constă doar într-o descriere a fenomenelor lumii. „Căci metoda ştiinţifică nu ne poate instrui decât cu privire la modul cum se leagă faptele între ele şi cum se condiţionează unele pe altele. Aspiraţia spre o asemenea cunoaştere obiectivă este una dintre cele mai înalte de care este capabil omul...Este însă la fel de clar că de la cunoaşterea a ceea ce este nu duce nici un drum direct spre ceea ce trebuie să fie. Poţi avea cele mai clare şi mai complete cunoştinţe despre ceea ce este şi totuşi să nu poţi deduce de aici care trebuie să fie ţinta aspiraţiilor umane. Cunoaşterea obiectivă nc pune la îndemână instrumente puternice pentru anumite scopuri, dar scopul ultim el însuşi şi năzuinţa de a-1 atinge trebuie să provină din altă sursă. Şi ar fi de prisos să argumentăm în sprijinul ideii că existenţa şi activitatea noastră dobândesc un sens numai prin fixarea unui asemenea scop şi a valorilor corespunzătoare. Cunoaşterea adevărului ca atare este minunată, dar. departe de a ne putea servi drept călăuză, ea nu poate oferi o justificare şi o valoare nici măcar năzuinţei înseşi spre o cunoaştere a adevărului. Aşadar, atingem aici limitele concepţiei pur raţionale despre existenţa noastră".[5"0]

Scopul ultim e dat de religie, dar totuşi, Einstein nu observă decât rolul moral şi social al religiilor tradiţionale. „Raţiunea

[5H] **Ibidcm. p. 240**
Albcrt Einstein. op. cit. . p. 303

clarifică relaţia dintre mijloace şi scopuri. Ceea cc gândirea nu ne poate da însă prin ea însăşi este un sens al scopurilor noastre ultime şi fundamentale. Tocmai postularea acestor scopuri şi valori fundamentale şi statornicirea lor în viaţa emoţională a individului îmi pare a fî cea

mai importantă funcţie pe care religia o are de îndeplinit în viaţa socială a omului. Iar dacă ne întrebăm mai departe de unde provine autoritatea unor asemenea scopuri fundamentale, de vreme ce ele nu pot fi formulate şi justificate doar cu ajutorul raţiunii, răspunsul nu poate fi decât că ele există într-o societate sănătoasă cu nişte tradiţii puternice ce acţionează asupra conduitei, aspiraţiilor şi judecăţilor indivizilor...Fie îşi dobândesc existenţa nu prin demonstraţie, ci prin revelaţie, având ca mediu personalităţi puternice".[5 1]

Concepţia actuală a fizicii care intercondiţionează întregul cu partea, întregul regăsindu-se în parte, dă sens fiecărui eveniment fizic. Nu mai putem vorbi de un proces fizic în sine. Totul este interrelaţionalitate. Hazardul nu mai are ce căuta în lumea fizică, fiecare fenomen fizic având acum o semnificaţie şi intenţionalitate în strânsă legătură cu ansamblul evenimentelor naturale. în fizica actuală hazardul este înlocuit de simetrii fundamentale. Corespunzător în psihologia lui Jung se vorbeşte de coincidenţe semnificative. Paradigma ştiinţei contemporane impune o teleologic remarcabilă.

Contextul ştiinţific actual favorizează formarea unei perspective unitare asupra lumii, teleologia ştiinţifică arătând sensul comun al întregii creaţii: om şi cosmos. Astfel concepţia ştiinţifică se apropie de viziunea religioasă asupra lumii. ..Să realizăm, în sfârşit, că nu există două lumi, una a materiei şi alta a spiritului, una a ştiinţei şi alta a religiei, că există o singură realitate, văzută până acum din unghiuri diferite. Avem suficiente date pentru a înţelege acum, la sfârşit de secol XX. minunea acestei ultime şi unice realităţi care ne uneşte şi nu ne dezbină, ne dă sens şi nu ne alienează, ne dă viaţă şi nu moarte".[522]

Fizica cuantică a contribuit decisiv la redobândirea semnificaţiei

[521] **Ibidcm. p. 304**

Constantin Dumitru Dulcan. *Inteligenţa materiei.* Ed. Tcora. Uuvumti. 1992. p. 299

de către ştiinţă. Plecându-se de la lumea microfizicii se ajunge la macrocosmos şi la om. Pentru fizica clasică universul era văzut ca un mecanism, în care fenomenul fizic nu era caracterizat decât de o singură selecţie. Aceasta se referea la momentul iniţial al fenomenului fizic. Respectiva selecţie nu era legată organic de teoria fizică şi ca atare fenomenul fizic era lipsit de o semnificaţie intrinsecă. în fizica cuantică, conform ideilor lui Heisenberg şi Dirac, există mai multe selecţii care

sunt relaţionate cu teoria în sine. în această situaţie selecţia are o semnificaţie intrinsecă pe care o conferă universului fizic sub forma unei structuri date. în universul descris de fizica clasică pentru a ne proiecta în gândurile savantului trebuia să ieşim oarecum din universul fizic. Nu putem vorbi , în cazul fizicii clasice, de o legătură interioară dintre teoria care exprimă descrierea universului şi universul fizic propriu zis. în schimb „...esenţa evenimentelor cuantice de tip Heisenberg-Dirac constă în faptul că ele selectează şi actualizează entităţi semnificative complexe în cadrul universului fizic conceput în viziunea mecanicii cuantice. Aşadar, ştiinţa înzestrează omul cel puţin cu noţiunile de bază ale unei viziuni unitare asupra naturii în care propriile sale gânduri şi acţiuni sunt părţi integrale ale unui univers care generează opţiuni semnificative prin intermediul legilor naturii, dar care nu este controlat în mod strict de aceste legi".[523]

Faptul că ştiinţa actuală are o dimensiune teleologică şi cosmosul cercetat are semnificaţie a făcut să se vorbească de un univers antropic. Metoda de cercetare a universului antropic are la bază principiul antropic, formulat în 1961 de astronomul Robert Dicke, în urma analizei unor lucrări dc-ale lui P.A.M. Dirac. Anterior au mai existat preocupări în acest sens. In 1950 astrofizicianul G. Idlis a intuit că legile universului sunt în aşa fel încât să permită apariţia vieţii, a omului. Apoi A. Zelmatov, precum şi Paul Davies au afirmat că omul nu ar

' Menry Stapp. op. cit.. p. 260

putea exista decât în universul dat.

Dar cum s-a putut evidenţia legătura dintre legile lumii fizice şi existenţa omului? In studiul numerelor adimensionale, printr-o atentă grupare a constantelor fundamentale P.A.M. Dirac a descoperit similitudini remarcabile care excludeau întâmplarea. El a făcut corelaţii între cuplajul gravitaţional, vârsta universului şi numărul de particule masive (protoni şi neutroni) din univers. Dicke a reluat raţionamentele şi a constrâns aceste relaţionări cu condiţia de existenţă a omului în univers. Astfel, din mulţimea universurilor posibile care ar fi putut să

fie generate de diverse valori ale constantelor fundamentale, principiul antropic arată că numai un anumit univers este real şi anume acela care este făcut special pentru om. Combinaţia unică a constantelor fundamentale dintr-o mulţime, practic infinită, elimină complet factorul aleatoriu şi hazardul în apariţia universului şi evidenţiază existenţa unei ordini providenţiale care depăşeşte realitatea creată. Principiul antropic se poate enunţa pe scurt astfel: „Universul are proprietăţile pe care le are şi pe care omul le poate observa deoarece dacă ar fi avut alte proprietăţi omul nu ar fi existat ca observator".[524]

Principiul antropic este un principiu cosmologic care reliefează legătura intrinsecă dintre om şi cosmos. Universul nu este unul oarecare şi indiferent faţă de soarta omului. Universul în care trăim este aşa cum este tocmai pentru a face posibilă apariţia omului şi pentru a fi cunoscut de om. Corelaţia strânsă dintre legile naturii, cosmos şi existenţa umană a fost denumită *principiul cosmologic antropic.* (J. D. Barow şi F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmologicul Principie)* Acest principiu ne facilitează alegerea unui model de univers care să favorizeze apariţia şi dezvoltarea unei existenţe inteligente.

Dar un univers, care să permită observarea lui de către o fiinţă inteligentă, presupune îndeplinirea unor condiţii, a unor legităţi: el nu poate fi haotic. Dimpotrivă trebuie să fie caracterizat de armonie, el este

[52J] Cecil Florescu, *Ce este universul* ?. ed. Albatros, Bucureşti, 1982, 363

un univers organizat în cosmos. Mai mult decât atât existenţa unui asemenea univers obligă-ştiinţa contemporană să-şi reconsidere poziţia şi să recupereze perspectiva finalistă a ştiinţei tradiţionale. Nu mai putem practica o ştiinţă care să fie exterioară faţă de sensurile încorporate în creaţie. Relaţionarea dintre informaţia materiei şi mentalul uman obligă existenţa unei teleologii ştiinţifice. Ştiinţa actuală va urmări să surprindă telosul creaţiei care-i permite omului să se considere ca o fiinţă conştientă, într-un univers special, configurat pentru a fi recunoscut de om.

Suntem în situaţia de a privi cu alţi ochi lumea, de a aborda o altă perspectivă, conform căreia ar trebui să insistăm asupra indisolubilităţii legăturii noastre cu multiplicitatea formelor de viaţă şi a întregului cosmos.

Principiul antropic, formulat de R.H. Dicke poartă denumirea de *varianta slabă* şi se exprimă în felul următor: „... deoarece în acest univers există observatori, el trebuie să posede proprietăţi care să permită existenţa acelor observatori".[5] O *formă tare* a principiului antropic a fost propusă de B. Carter: „...universul trebuie să fie în legile şi structura lui specială, astfel creat încât în mod inevitabil să producă la un moment dat al evoluţiei lui, un observator".[526]

ţiţ

Principiul antropic a fundamentat o nouă epistemologie, capabilă să conducă la o înţelegere mai adecvată a universului, accentuând faptul că finalitatea acestui univers este omul. fiinţa capabilă să fie conştientă de prezenţa ei într-un univers căruia îi recapitulează toate elementele. **i**«no*t ***&mte***

Ştiinţa actuală nu se rezumă doar la formularea principiului antropic, ci readuce în discuţie ontologia existenţei. Se reformulează interogaţia fundamentală referitoare la fiinţă. Dacă ştiinţa modernă era centrată pe întrebarea cum există realitatea fizică, ontologia ştiinţei actuale îşi pune problema sensului, a

[5]*[5] R. H Dicke. WW a *Cosmology and Mach \ Prinaple apud Ilic Pârvu, *Arhitectura existentei,* Uditura Humanitas, 199°, p. 189**

[131] U. Carter. *[f]u***rge Sumber Coincidens and the anthropk Principie in Cosmology.** apud **Mic** Pârvu, ***ArhiUx tura jxtiten/ei**** p. **189**

finalităţii lumii. „Pe această cale ontologia ştiinţei a trebuit să reintroducă modalităţile fiinţării, gradele de realitate abandonate de fizica clasică şi de filosofia empiristă a ştiinţei. Şi din această direcţie s-a impus redefinirea existenţei, a Fiinţei, reformularea celebrului principiu ontologic. La limitele absolute ale cunoaşterii ştiinţifice actuale - fizica particulelor elementare şi cosmologia -problema existenţei nu se mai poate rezuma la existenţa în cadrul unor scheme conceptuale, ci fiind puse în discuţie înseşi condiţiile de adecvare la real a schemelor conceptuale cele mai generale, se cere înţelegerea condiţiilor de posibilitate a rclului. Astfel, atunci când existenţa nu se mai identifică cu realul măsurabil, factic. ci include un ansamblu de potenţialităţi, problema Fiinţei devine problema posibilităţii realului, a temeiului fiinţării".[527]

Această preocupare actuală a ştiinţei faţă de ontologie face ca ea să revină la metafizică. Mari fizicieni ai lumii contemporane au declarat

că astăzi nu se mai poate face fizică fară metafizică. Ne reîntoarcem la perspectiva aristotelică conform căreia fizica era ancorată în metafizică. Dar aceasta subliniază faptul că teleologia ştiinţifică actuală depăşeşte barierele imanentului. în deschiderea ştiinţei către transcendent este posibil dialogul autentic dintre teologie şi ştiinţă. Bineînţeles că nu e vorba de o abdicare a teologie de la Revelaţie sau de o confirmare a adevărurilor teologice de către ştiinţă. Dar cercetările serioase ale ştiinţei contemporane, care reliefează existenţa universului ca un întreg relaţionat intrinsec cu omul şi deschiderea reală a ştiinţei către o teleologie transcendentă, pot constitui un veritabil instrument care să faciliteze inserarea mesajului Bisericii în mentalitatea contemporană. In sensul acesta, teologia ar trebui să-şi asume mesajul actual al ştiinţei, răspunzând astfel uneia dintre cele mai mari provocări ale acestui început de mileniu.

Mai ales rezultatele din microfizica actuală evidenţiază raţionalitatea cosmosului, finalitatea universului. Redăm mărturisirea făcută de S. Weinberg, care este grăitoare în ceea ce priveşte existenţa unei teleologii ştiinţifice în prezent: „Există un indiciu în fizica

Itic Parvu. *Arhitectura existentei.* Editura Humanitas. Bucureşti. 1990. p. 201

particulelor elementare de azi că ne aflăm nu doar la cel mai profund nivel la care putem accede acum, ci că ne atlăm Ia un nivel care realmente este în mod absolut profund, poate chiar aproape de ultima sursă. Ca urmare, avem temeiuri să credem că în fizica particulelor elementare învăţăm ceva asupra structurii logice a universului la un nivel foarte profund. Cauza care mă face să afirm aceasta constă în faptul că atunci când trecem la niveluri din ce în ce mai înalte de energie şi când studiem structuri din ce în ce mai mici observăm că legile pc care Ie găsim devin din ce în ce mai simple. Nu vreau să spun că matematica devine mai simplă. Nu spun că vom găsi un număr mai mic de particule în lista noastră a particulelor elementare. Ce vreau să spun este că regulile pe care le descoperim devin mai coerente şi universale. începem să bănuim că aceasta nu e o întâmplare, că nu e ceva care să privească doar problemele particulare pe care ne-am decis să le studiem în acest moment din istoria fizicii, ci că simplitatea şi frumuseţea pe care le găsim în regulile ce guvernează materia reflectă ceva ce ţine intim de structura logică a universului la un nivel foarte

adânc. Consider că un asemenea gen de descoperire are loc în momentul actual al civilizaţiei, o descoperire pe care oamenii de mai târziu, nu doar fizicienii, o vor privi cu admiraţie".[528]

Matematica actuală pune accentul pe calitate mai mult decât pe cantitate. Ea nu este o descriere cantitativă a unor legităţi ce guvernează realităţi măsurabile, ci o intuire profundă semnificaţiilor adânci ale numerelor ce sunt relaţionale cu natura în care trăim. Matematica nu mai este percepută ca o teorie existentă doar în mintea savantului, supusă unor rigori exclusiv ermetice prin aparatul conceptual folosit, ci este o ştiinţă articulată la tainele inepuizabile ale vieţii universului. Deşi matematicile contemporane sunt caracterizate de structuri abstracte ele se înterc^ndiţionează cu fenomenele vieţii.

Stcvcfl Wcinberg. ***Newtonum. redtutionism and iheart oj longressionai testimony,*** apud llic Pârvu. ***Arhitectura existentei,*** p. **229**

D'Arcy Thompson a subliniat faptul că matematica este implicată foarte serios în formele naturale, lan Stewart vorbeşte de o nouă ştiinţă: *morfomatica,* ce ar urma să integreze într-o viziune coerentă şi unitară toate aspectele matematicii aplicabile în universul nostru. El spune că există premise pentru constituirea noii ştiinţe. Sunt nominalizate câteva dintre fragmentele şi elementele morfomaticii: sistemele dinamice, ruperea de simetrii, frac talii.

Ian Stewart consideră că morfomatica este o adevărată provocare pentru cunoaşterea universului care merită asumată în efortul ştiinţei de a înţelege adevărurile naturii. Scrie Stewart: „E timpul să punem părţile la un loc. Şi aceasta deoarece numai atunci vom începe cu adevărat să înţelegem numerele naturii - la un loc cu formele, structurile, comportările, interacţiunile, procesele, dezvoltările, metamorfozele, evoluţiile, revoluţiile naturii...S-ar putea să nu reuşim niciodată. Dar va fi interesant de încercat".[529]

S-a ajuns astăzi să se vorbească de şase numere semnificative care să evidenţieze structura universului nostru, precum şi relaţia intrinsecă dintre macrocosmos şi microcosmos. Teoreticienii urmăresc să unifice

Ian Slcwart. *Numerele naturii. Ed*. Humanilas. Bucureşti. 1999. p. 164

legile fizice într-un set de ecuaţii şi în câteva numere. Primul dintre cele şase numere semnificative este cel care măsoară intensitatea forţelor electrice care menţin împreună atomii, împărţită la forţa de atracţie dintre ei. Al doilea număr arată puterea legăturii dintre nucleele atomilor şi felul cum s-au format atomii. Al treilea număr măsoară cantitatea de materie din universul nostru. Al patrulea număr a constituit o noutate ştiinţifică pentru cercetătorii anului 1998. El pune în evidenţă o nouă forţă: antigravitaţia cosmică. Al cincilea număr constituie raportul dintre două energii fundamentale şi ne dă dale despre structura universului nostru. Al şaselea număr reprezintă numărul de dimensiuni spaţiale a lumii noastre. Detalii despre semnificaţiile acestor numere precum şi felul în care ele descriu realitatea universului nostru, ajutându-ne să ne apropiem de geneza şi structura universului pot fi găsite în cartea ***Doar şase numere*** a lui Martin Reese, profesor la Cambridge, unul dintre cei mai mari cosmologi contemporani.

Valorile acestor numere - căci numai aceste valori ale numerelor au permis apariţia universului în forma cunoscuta - pot evidenţia providenţa divină. Cunoscutul savant şi teolog , John Polkinghorne. vorbind despre cele şase numere, mărturisea: „Universul nu este doar o lume oarecare datând de multă vreme, ci este special şi fin acordat pentru viaţă, deoarece este creaţia unui Dumnezeu care îl doreşte să fie astfel".[5 0]

Ordinea pe care o descoperă ştiinţa contemporană este una dinamică. Putem vorbi de o mişcare stabilă, care ordonanţează. Asistăm la o continuă mişcare de complexificare, la nivel subatomic, dar care nu produce haos ci ordine. Această mişcare din univers s-a putut face datorită coexistenţei evenimentelor aleatorii cu sisteme de programare ordonată din natură. Se pare că realitatea materială are în structura ei sensul acestei mişcări de complexificare. Dar care este semnificaţia, finalitatea acestei permanente mişcări de diversificare? Modernii au considerat că această întrebare ţine de metafizică, nu de ştiinţă. Dar ştiinţa actuală a depăşit această concepţie.

Astăzi savanţii consideră că ideea de teleologie nu ţine doar de metafizică, ci şi de ştiinţă. „Conform principiului de finalitate, înlănţuirea fenomenelor antrenând evoluţia nu a fost condusă de forţe

oarbe, ci de un Atractor care asigura evoluţiei o finalitate, adică o coerenţă inteligibilă. Această atracţie spre un scop final este bine redată în termenul de proiect. Ideea de teleologie depăşeşte cu largheţe pe aceea de programare sau de teleonomie. Se poate vorbi de telconomie atunci când există o secvenţă de fenomene programate vizând executarea unei funcţii specifice, proprie unui sistem, un organ de exemplu. Existenţa unui program

Martin Rcesc, *Doar şase numere,* Ed. H umani las. Bucureţti. 2000. p. 196

inteligibil face plauzibilă existenţa unui Proiectant dotat cu inteligenţă, care e posibil să se numească Dumnezeu".[531]

John Wheeeler. laureat al premiului Nobel în fizică afirma: „Cum ar putea exista universul fără un sens, dacă cl nu ar fi fost prevăzut încă dintru început cu un scop. Nu necesitatea sau hazardul au produs viaţa, ci sensul universului este dat de acel scop imprimat universului încă de la început de un mare Proiectant".[532]

Omul nu este detaşat de cosmosul în care trăieşte, dar sensul lui se împlineşte doar în Dumnezeu. „Finalitatea creaţiei nu este de ordine imanentă ci transcendentă. Nu e vorba de un Dumnezeu detaşat de oameni şi lume. manipulator, ci dc Dumnezeul Care S-a revelat prin Cuvântul Său...Atunci omul nu se poate încrede doar în ştiinţă, ci el este şi un om al credinţei".[533]

Teleologia ştiinţifică stă la baza principiului antropic, iar universul se intercondiţionează cu prezenţa omului. Wheeler afirmă: „Mecanica cuantică ne-a prevenit să luăm în serios concepţia conform căreia observatorul este tot atât de esenţial creaţiei universului precum universul creaţiei observatorului".[534]

Se adoptă punctul de vedere teleologic asupra naturii, deoarece s-a descoperit că materia are anumite proprietăţi care nu sunt necesare vieţii actuale, dar care vor fi esenţiale existenţei într-un îndepărtat. Credem totuşi că aceste proprietăţi teleologice ale materiei sunt valabile numai în măsura existenţei vieţii în univers. Dar sunt motive să ne gândim că viaţa este esenţială în cosmos? Pe lângă argumentele aduse de fizica cuantică. Tipler şi Barow aduc un argument de natură mai speculativă.

[m] Jcan Picrrt l.ortchamp. ***Science et croyance.*** Desclcc dc Brouwer. Paris. **1992.** p 1**76**

Philippc Oold Auben. ***Creation et evoiutinn,*** Ed. Slatkine. Geneva. **1990.** p. 19« [m] Jacques Paoklfi. ***L homme entre science el foi.*** Ed. Parole. Pam, **1999.** p. **120** [14] Jcan Pierre Lonchamp. op. cit.. p. 1**79**

[M] John **D** Barow. Frank J. Tipler. ***The Anthropxc Cosmologicnl Principie.*** Clarcndon PTCM. Oxford, **I9R6.** **p. 674** •

Ei se referă în acest sens Ia evaporarea găurilor negre conform procesului descris de Hawking şi la singularităţile iniţiale rezultate într-o dezvoltare a spaţiu-timpului de tip Cauchy.[535]

Interpretând curba care se referă la viitorul universului, Tipler şi Barow aceştia să vorbească despre punctul Omega al universului. Astfel se insistă asupra finalităţii universului. Ei afirmă că, dacă viaţa evoluează în mai multe universuri după principiul cosmologiei cuantice, atunci toate aceste universuri, care includ toate posibilele lor istorii, se apropie de punctul Omega. „Exact când punctul Omega este atins viaţa va câştiga controlul asupra întregii materii, nu doar într-un singur univers, ci în toate universurile în care ea este posibilă din punct de vedere logic; viaţa va fi distribuită în toate universurile care pot exista şi vor conţine un cuantum de informaţii, incluzând toată informaţia care poate fi cunoscută. Şi acesta e sfârşitul".[536]

Ştiinţa actuală este tot mai mult legată de valori, ea este deschisă către o axiologie autentică. Tot mai mulţi savanţi sunt convinşi de faptul că nu se mai poate face ştiinţă adevărată fără conştiinţă. Este un context favorabil pentru un dialog sincer şi onest, între teologic şi ştiinţă. Depinde de noi să ne ridicăm Ia înălţimea momentului, să ni-l asumăm şi să-1 valorificăm.

Trebuie să înţelegem că fizica cuantică a schimbat paradigma ştiinţifică. Nu mai putem considera că universul este ca o simplă maşină care funcţionează după nişte legi precis determinate. Natura nu este un uriaş angrenaj din care noi suntem nişte simple rotiţe. Dar atunci care este rolul nostru într-un univers pe care ştiinţa îl afirmă ca fiind nedeterminat? Poate ştiinţa actuală să depăşească un cadru restrictiv într-un cosmos în care s-a regăsit taina existenţei? Se poate trece de la ştiinţă la conştiinţă? Trimite ştiinţa contemporană la valori consacrate, la aspiraţii interioare care au caracterizat omenirea dintotdeauna? Sunt întrebări tulburătoare care îl obligă pe savant să apeleze la metafizică, la morală, la teologie. în acelaşi timp teologul trebuie să-şi asume un demers care să răspundă exigenţelor provocărilor actuale. E nevoie astfel de un efort care să ne facă să ne depăşim starea de complacere, de autosuficienţă. Nu putem rămâne pasivi în faţa unei

ştiinţe care nu mai înseamnă doar utilitarism, pragmatism, tehnologie. „...Ştiinţa, cel puţin în mintea multor oameni de ştiinţă, nu este în principal un accesoriu în practica inginerească. Ea este o parte fundamentală a căutării eterne a omului pentru cunoaşterea universului şi a locului unde se plasează el în cadrul acestuia. Această cunoaştere poate deveni, Ia momentul cuvenit, de o importanţă imens mai mare decât tehnologiile cărora le-a dat naştere. Pentru că noile tehnologii pot doar să lărgească capacităţile fizice imense deja existente, în timp ce cunoştinţele noi pot influenţa la scara întregii lumi modul de gândire al oamenilor şi, mai exact, pot modela valorile şi aspiraţiile care determină direcţia absolută a năzuinţelor umane".[537]

2. Implicaţiile filosofice ale cosmologiei ştiinţifice contemporane

2.1. Marea teorie a unificării (MTU)

[5r] **Alain Routnf, *Inventarea formelor,* ed. Nemint. Bucureşti, 1998. 300**

Mecanica cuantică constituie provocarea majoră pentru cunoaşterea ştiinţifică a secolului XX. Una din principiile fundamentale ale acestei teorii are un profund caracter ontologic, afirmându-se fără

[,v>] **Ibidcm. p. 677**

echivoc faptul că realitatea fizică nu poate fi studiată în sine, neexistând separare între obiectul de cercetat şi subiectul cunoscător. Astfel pentru evaluarea lumii trebuia să se depăşească o concepţie fragmentară, fărâmiţată ce analiza părţi ale întregului separate de subiectul cognitiv. Analiza unui fenomen fizic sau al unui sistem fizic considerat independent faţă de realitatea totală a lumii ducea la o concepţie determinista bazată pe legea cauzalităţii.

Au fost mai mulţi fizicieni care nu au fost de acord cu caracterul nedeterminat al mecanicii cuantice. Dintre aceştia cel mai celebru este Einstein. El spera că cercetările din fizica teoretică vor împăca mecanica cuantică - ale cărei postulate erau categoric adevărate, demonstrate deja şi experimental de fizica atomică - cu cauzalitatea prin introducerea unor parametri ascunşi. Se credea că mecanica cuantică nu este completă şi că era nevoie de descoperirea acestor parametri ascunşi care ar fi restabilit condiţiile majore de obiectivitate (realitatea fizică este independentă de observator şi toate procesele fizice sunt cauzale).

în 1932 John von Neumann publică o demonstraţie prin care arată că este imposibil ca mecanica cuantică să fie completată cu parametrii ascunşi. Ca răspuns, Einstein împreună cu Boris Podolsky şi Nathan Rosen, publică un articol prin care evidenţiază că realitatea fizică nu poate fi descrisă complet de mecanica cuantică. Răspunsul acestora a devenit celebru fiind cunoscut sub denumirea de *paradoxul EPR.* în mare argumentul celor trei fizicieni pleacă de la următoarele premise: realitatea fizică este independentă de observator, o teorie este completă dacă fiecărui

element practic îi corespunde unul în teorie, predicţiile mecanicii cuantice sunt valabile în practică, orice două obiecte suficient de depărtate nu acţionează unul cu altul.

Printr-un experiment mental se considera că o particulă se dezintegrează în două particule. Măsurând poziţia şi impulsul unei particule se ajunge, pe baza valabilităţii mecanicii cuantice, la paradoxul de a se cunoaşte cei doi operatori şi pentru cea de-a doua particulă, fără să fie nevoie de încă o măsurătoare. Paradoxul nu poate fi înlăturat decât dacă admitem că mecanica cuantică nu este o teorie completă.

în 1952, David Bohm reuşeşte să construiască o teorie cu parametri ascunşi care să fie simultan cauzală şi să respecte predicţiile

,v> Ibidcm. p. 677

mecanicii cuantice. Nu înseamnă că demonstraţia lui John von Neumann este infirmată, ci se elimină doar premisa care conţinea criteriul separabilităţii, realitatea fizică este independentă de cercetător. Astfel această teorie respectă predicţiile mecanicii cuantice, introducându-se anumiţi parametri ascunşi, dar cu condiţia non-separabilităţii obiectelor şi fenomenelor fizice. Cu alte cuvinte, toate obiectele şi fenomenele sunt interconectate între ele şi nu doar atât, ci şi subiectul cunoscător face parte dintr-o aceeaşi realitate totală a lumii fizice.

In 1964 John Stuart Bell a demonstrat că o teorie cu parametrii ascunşi care să respecte predicţiile mecanicii cuantice trebuie să elimine criteriul separabilităţii. Această teoremă ne pune în faţa a două ontologii: lumea separabilă a lui Einstein şi lumea non-separabilă a lui Bohm. Pentru Bohm adevărata ontologie afirmată de fizica cuantica constă tocmai în faptul că lumea trebuie percepută ca o totalitate continuă, indivizibilă şi care se manifestă ca o plenitudine ce înfăşoară totul într-o ordine implicită şi se desfăşoară într-o ordine explicită.

In această perspectivă se renunţă la o viziune reducţionistă şi se optează pentru o paradigmă holistă în care toată realitatea este interconectată în această plenitudine. David Bohm are meritul de a fi subliniat faptul că lumea nu poate fi receptată şi studiată ca o realitate în sine. într-o astfel de perspectivă, criteriul realităţii este înlocuit cu cel al non-scparabilităţii. Lumea nu poate fi analizată ca o realitate scparabilă, viziunea fragmentară fiind înlocuită cu o viziune unificatoare cc integrează observatorul (conştiinţa) în realitatea fizică a lumii.

Această perspectivă integrativă c mai puţin comodă pentru o mentalitate predispusă spre fărâmiţare, disecarc, pulverizare şi cere o reconsiderare principială a concepţiei noastre despre lume care permite articularea cosmologici cu ontologia într-un cadru ce relaţionează conştiinţa cu realitatea. Tendinţa ştiinţei moderne de a se concentra spre predicţii teoretice, cu aşteptarea valorificării lor într-un registru al aplicabilităţii utilitare, poate fi depăşită printr-o concepţie mai profundă ce urmăreşte relaţia intrinsecă între toate părţile realităţii Ia care este conectată şi conştiinţa.

David Bohm afirmă in acest sens: „Cum putem gândi oare în mod coerent asupra unei realităţi curgătoare a existenţei, unică, nefarâmiţată, luată ca un întreg, conţinând deopotrivă conştiinţa şi realitatea externă, aşa cum ne e dată în experienţă? Evident, aceasta ne conduce la a lua în

seamă viziunea noastră globală despre lume, care include noţiunile generale referitoare la natura realităţii, împreună cu cele privind ordinea totală a universului, deci cosmologia. Pentru a răspunde provocării care ne stă în faţă. noţiunile noastre cosmologice şi cele privind natura generală a realităţii trebuie să fie capabile să ţină seama în mod consistent de conştiinţă. Reciproc, noţiunile noastre despre conştiinţă trebuie să permită înţelegerea a ceea ce înseamnă realitatea ca un întreg. Atunci, cele două seturi de noţiuni luate împreună ar trebui să permită o înţelegere a modului în care realitatea şi conştiinţa sunt legate"[1].[538]

Bohm arată că divizarea realităţii este un mod de a gândi cu bune rezultate în planul utilitar, pragmatic, cu conotaţii tehnice şi funcţionale. Insă dacă se extinde această reprezentare dominată de divizări şi într-un plan mai larg. ce vizează o concepţie generală despre sine şi despre lume, ea îşi va dovedi nu doar falsitatea ci va

David Bohm. op. cil.. p. 28

perpetua un eşec existenţial al omului care arc conştiinţa unităţii sale cu lumea, trăită arhetipal şi atenuată în prezent. Unitatea dintre om şi univers poate fi recuperată prin conştientizarea lumii ca o realitate continuă ce se manifestă printr-o plenitudine în perpetuă curgere, **ttţţs**

Nu trebuie să ne lăsăm captaţi de iluzia fragmentelor din realitate. Ele ne apar ca atare doar pentru că gândirea noastră este divizată, este fracţionată neputând percepe adevărata realitate. în momentul când se va recupera conştiinţa plenitudinii, se va ajunge la intuiţia integralităţii lumii, iar fenomenele şi obiectele nu se vor mai constitui în entităţi separate. Teoria nu este o descriere a realităţii aşa cum este percepută ea fragmentar, ci o viziune atotcuprinzătoare asupra lumii ce reflectă adevărata identitate a existenţei înţeleasă ca o plenitudine.

Pentru o nouă formă de înţelegere, Bohm introduce o realitate numită *plenitudine indivizibilă in mişcare curgătoare.* In această viziune unificatoare nu există o descriere explicită a realităţii. „Există un flux universal care nu poate fi definit explicit şi care poate fi cunoscut numai implicit, aşa cum se indică prin formele şi configuraţiile explicit definibilc, unele stabile, altele nestabile, care pot fi abstrase din fluxul universal. în această curgere, mintea şi materia nu sunt substanţe separate. Mai degrabă, sunt aspecte diferite ale unei singure mişcări

întregi şi nefarâmiţate. în acest fel. suntem capabili să privim toate aspectele existenţei ca neseparate unele faţă de altele, şi astfel putem pune capăt fragmentării implicate de atitudinea uzuală proprie punctului de vedere atomist, care ne conduce la a diviza orice prin orice într-un mod tranşant".[539]

Recuperarea unei viziuni integrative asupra lumii ne dă şansa de a depăşi o înţelegere exterioară a realităţii, de a sesiza ordinea internă a lucrurilor, structurarea dinăuntru a unei raţionalităţi care trece dincolo de tot ceea ce este măsurabil. Fragmentarea este o consecinţă a felului nostru rutinat şi rigidizat de a ne raporta la

lume şi ca poate fi înlăturată printr-o asumare totală, atotcuprinzătoare a lumii.

Plecând de la legătura dintre microcosmos şi macrocosmos, visul fizicienilor a fost de a unifica, de a integra toate tipurile de interacţiune într-una singură. In aceste studii teoria grupurilor arc un rol important.

Newton a identificat şi a unificat gravitaţia terestră cu cea cerească. Maxwell unifică toi lele electricităţii **Ş3** cele ale magnetismului. El a arătat că lumina e o dovadă a acestei unificări. Einstein a încercat să unifice teoria relativităţii - o teorie a continuum-ului - cu mecanica cuantică, teorie a disconti-nuum-ului. Teoria câmpului unitar preconizată de Einstein urma să împace contradicţiile dintre caracterul ecuaţiei liniare (continuu) cu cel neliniar ca expresie a singularităţii lor (fotoni, gravitoni etc). Heisenberg în *Teoria câmpului unitar* prezentată în 1965 are o concepţie diferită de Einstein. Dacă pentru Einstein câmpul era o realitate fizică, de fapt realitatea ultimă care determină simultan atât geometria lumii cât şi structura corpurilor materiale, la Heisenberg funcţia principală a câmpului era aceea de a transforma starea universului, caracterizată de o amplitudine de probabilităţi (viziune nedeterministă). In matematica pe lângă teoria algebrică (expresie a singularităţii) trebuie să se ajungă şi la o soluţie topologică (expresie a continuum-ului, a câmpului).

Visul lui Einstein a fost de a unifica electromagnetismul lui Maxwell cu gravitaţia lui Newton. Electromagnetismul urma să fie asociat unei alte proprietăţi geometrice a varietăţii spaţio-temporale, aşa

[m] Ibidcm. p. 50

cum gravitaţia este o consecinţă a curburii. S-au făcut progrese importante pe calea acestei unificări.

Dar înainte de a ne referi la aceste rezultate remarcabile ale fizicii contemporane, să evidenţiem pe scurt o istoric a ideilor de unificare în fizică. **% *i* - .*jiam***

JMtote

t

Fizicianul arab Al-Biruni (sec. XI) şi apoi Galileo Galilei arată că legile fizicii descoperite pe Pământ sunt valabile oriunde în Univers. Am arătat apoi despre rolul lui Newton, Faraday, Maxwell în unificarea interacţiunilor fizice. Heisenberg, Schrodinger, Dirac precizează că forţele chimice cuprind şi forţele care guvernează viaţa, inclusiv funcţiile nervoase sunt manifestări ale electromagnetismului şi ale cuanticii.

Einstein, în 1905. unifică spaţiul şi timpul. Visul lui Einstein a fost să unifice electromagnetismul cu gravitaţia, adică masa şi sarcina electrică să fie cuantificate într-o singură entitate.

Fizica actuală a evidenţiat existenţa a patru tipuri de interacţiuni: forţele gravitaţionale, forţe de natură electromagnetică, forţe nucleare slabe şi forţe nucleare tari. Fizicienii contemporani consideră că sarcinile nucleare slabe şi tari sunt atât de înrudite cu sarcina electromagnetică încât o primă etapă ar fi unificarea forţelor electromagnetice cu forţele nucleare.

La nivelul fizicii atomice, cele patru tipuri de forţe au anumite caracteristici. Să luăm patru particule elementare, de exemplu două particule nucleare (protonul P şi neutronul N) şi două particule uşoare (electronul c şi neutrinul v). Cele patru forţe fundamentale sunt:

a) Forţa gravitaţională - toate cele patru particule (P, N, e, v) se atrag una pe alta cu o forţă proporţională cu masa particulelor.

b) Forţa electromagnetică - P şi e au sarcini electrice. N şi v sunt neutre din punct de vedere electric. Protonii atrag electronii, forţa electromagnetică fiind proporţională cu sarcinile lor electrice.

c) Forţa nucleară slabă - P, N, e, v interacţionează una cu alta cu o forţă nucleară slabă cu condiţia să fie apropiate una de alta cel puţin la o distanţă de IO'^{Ih} cm.

d) Forţa nucleară tare - P şi N sunt purtătorii unei sarcini nucleare tari. Aceste particule se atrag puternic când se află

la o distanţă mai mică decât 10"[13] cm. Această forţă asigură legarea împreună a neutronilor şi protonilor în nucleele atomice.

Abdui Salam, ***Ştiinţa, bun al întregii omeniri, \id.*** **Politică. lîucure>ti, 1985. p. 114**

După cum Maxwell şi Faraday au arătat că electricitatea şi magnetismul diferă prin faptul că sarcina electrică este în repaus sau în mişcare, s-a sperat ca cele patru forţe şă fie aspecte ale unei singure forţe unificatoare. Mai mult decât atât, Einstein a înţeles această unică forţă ca o proprietate geometrică a varietăţii spatio-temporale.

Un prim pas în unificarea forţelor a fost unificarea electro-slabă. Forţa electromagnetică dintre electroni şi protoni este mediată prin schimburi de fotoni (particule care au spinul = I). Există oare un set de particule W"* care să medieze în mod asemănător forţa nucleară slabă? Au şi ele spinul = **1?** Fotonul e neutru din punct de vedere electric. Particula W" pentru a mijloci dezintegrarea neutronului va trebui să fie încărcată electric: N _ > P + e + v sau N +c* -> W* -> P + v.[541] ;

E necesar să existe trei particule W corespunzând la trei rotaţii în spaţiu. în 1967, Abdus Salam de la Imperial College (Londra) şi Steve Weinbcrg de la Harvard au propus teorii care unificau forţa nucleară slabă cu forţa electromagnetică. Ei au propus existenţa altor trei particule de spin **1,** în afara fotonului. Le-au numit bozoni şi au fost notate W~, W\ Z°, fiecare având o masă de ^ 100 GeV (gigaelectroni-volţi).

Z° ar fi particula mediatoare a unei forţe nucleare slabe între ncutrini şi nucleoni: V + P -> V + P. v + N—» v + N sau între ncutrini şi electroni (v + e —> v + e) sau chiar între electroni şi protoni.

La energii foarte înalte cele trei particule şi fotonul se comporta asemănător. La energii joase însă simetria particulelor va fi distrusă. W\ W", Z° ar căpăta mase mari.[542]

în acel timp acceleratoarele nucleare nu puteau ajunge la energii de 100 GeV. în 1983 la CERN (Centrul European de Cercetări Nucleare) la acceleratoarele de aici sunt descoperite cele trei particule. în 1984, Cario Rubia cel care a condus echipa de

Ibidcm. p. 132 M-'lbKkm. p. 138 fizicieni şi Simon van der Meer (inginerul de la CERN) primesc Premiul Nobcl. Deci este validată experiment al teoria unificării forţelor electromag netice cu forţele nucleare slabe.

S-a încercat apoi unificarea a trei forţe (electromagnetică, nucleară slabă, nucleară tare) în cadrul unei teorii supranumite marea teorie a unificării (MTU). In această teorie electronucleară se vor plasa fotonii, particulele W\ Z° şi gluonii - particulele de etalonarc corespunzătoare sarcinilor dc culoare ale forţelor nucleare tari - într-un singur multiplei. Previziunea esenţială a acestei teorii este dezintegrarea protonului. Era prezisă o dezintegrare a protonului de tipul: P —> ***t*** + ***lf.*** Temperatura de tranziţie deasupra căreia se aşteaptă o simetrie completă între forţele nucleare slabe, tari şi electromagnetice arc o valoare de * 10^{l4}GcV^{M5}

în 1964 fizicianul Murray Gell-lvtann propune existenţa unor particule fundamentale pe care Ic-a numit quarci. Conform acestei teorii toate particulele cunoscute până astăzi ar rezulta din combinaţia câtorva quarci fundamentali. Astăzi cea mai mare parte a fizicienilor sunt de acord că aceste particule fundamentale vor rămâne insesizabile şi pe mai departe: „...ei vor rămâne pentru totdeauna «exilaţi» în partea cealaltă a realităţii observabile. Prin aceasta se recunoaşte deci în mod implicit că însăşi cunoaşterea noastră asupra realităţii este fondată pe o dimensiune ncmaterială, pe un ansamblu de entităţi «transcendente spaţiului şi timpului», a căror substanţă nu este decât o pâclă de cifre." 544

Observăm din nou cum microfizica afirmă cu tărie fundamentul informaţional, transcendent al cosmosului. Transcendentul se uneşte cu

imanentul în cadrul cosmosului. Forţele nucleare tari sunt caracterizate de două aspecte:

a) restricţie - Forţele leagă particulele în combinaţii fără culoare. Quarcul are două nuanţe: *culoare* şi *savoare.* Li s-au atribuit câteva culori quarcilor. De exemplu, forţele nucleare tari pot lega combinaţii dc tipul: quarc roşu + quarc verde **4-** quarc albastru = alb

^lbidem.p. 152

Jcan Gumon. ***Dumnezeu si ştiinţa,*** **rid Hamma. Ducure>Ii. 1992. p. 68**

(fară culoare). Mai există posibilitatea: quarc roşu + antiquarc antiroşu = alb. Astfel de combinaţii formează particule numite mezoni. Restricţia împiedică existenţa unui singur quarc sau a unui gluon. (particulă de etalonare corespunzătoare sarcinilor de culoare ale forţelor nucleare tari), pentru că aceştia sunt coloraţi. Deci nu există posibilitatea ca microparticulele să fie singure! Microfizica demonstrează că este imposibilă observarea unor microparticule fundamentale (quarci, gluoni) izolate. Interrelaţionalitatea este totală! Universul presupune relaţie între toate elementele sale. Această realitate este valabilă până la nivelul fundamental al existenţei (quarcul). Acest lucru este evidenţiat şi de matematicile superioare, ale grupurilor, care afirmă că realitatea la baza ei este una non-individuală.

b) libertate asimptotică - Coexistenţa quarcilor nu anulează libertatea microparticulelor (nu e vorba de determinism). La energii foarte înalte forţele de interacţiune devin mai slabe şi la aceste energii quarcii şi gluonii se comportă ca particule libere.

Deci nu există o poziţie între libertate şi comunicare, dimpotrivă acestea se presupun una pe alta. Microfizica ne oferă astfel modele de existenţă fascinante, de la care omul ar trebui să înveţe foarte mult. Mai ales că astăzi omul trăieşte această dramă a individualismului şi el confundă libertatea cu voinţa lui autonomă de a face ce vrea cu el.

La energii foarte mari, de exemplu, energia (numită energia marii unificări) forţele electromagnetice şi forţele nucleare slabe cresc în intensităţi. Forţele nucleare tari scad în intensitate, rezultând valori apropiate pentru cele trei tipuri de forţe, de aceea ele pot fi considerate aspecte ale aceleiaşi forţe. La aceste energii foarte înalte, particulele cu spin Vi, electronii şi quarcii sunt în mod esenţial aceleaşi particule. Rezultă deci o altă unificare. Valoarea

energiei marii unificări nu este exact cunoscută, dar probabil ar trebui să fie cel puţin de 1 milion de milioane de GeV.

Acceleratoarele nucleare actuale realizează energii de « 100 GeV şi sunt unele proiectate pentru câteva mii de GeV. O maşină care să producă energia marii unificări ar trebui să fie de dimensiunea sistemului nostru solar. Totuşi există consecinţe ale marii teorii a unificării (MTU) care pot fi testate. Cea mai interesantă este prezicerea că protonii se pot dezintegra spontan în particule mai uşoare (de exemplu antielectronii). despre care am pomenit şi anterior. Am arătat că P —> e"" + $\mathbf{n^0}$**.** Acest lucru e posibil pentru că la energia marii unificări nu există o diferenţă esenţială între un quarc şi un antielectron.

Experimentele actuale încă nu au evidenţiat foarte clar dezintegrarea protonului. Materia din Univers este alcătuită din protoni, neutroni care la rândul lor sunt formaţi din quarci. Nu există decât foarte puţini antiprotoni şi antineutroni. formaţi din quarci şi aceştia s-au observat în marile acceleratoare. Ia energii superînalte.

in univers există foarte puţină antimatcrie comparativ cu materie. Dacă ar fi şi galaxii formate din antimaterie ar trebui să se observe radiaţiile rezultate din anihilarea materiei cu antimateria. De ce sunt atât de mulţi quarci faţă de antiquarci?

Marea teorie a unificării încearcă să explice această situaţie. Până în 1956 s-a crezut că legile fizicii sunt aceleaşi atât pentru particule cât şi pentru antiparticule.

Există trei tipuri de simetrie: C, P, T.

C - legile sunt aceleaşi pentru particule şi antiparticule

P - legile sunt aceleaşi pentru orice situaţie şi imaginea sa în oglindă.

T - legile sunt aceleaşi înainte şi înapoi în timp. în 1956, doi fizicieni americani, Tsung-Dao Lee şi Chen Ning Yang pretindeau că interacţiunea slabă nu respectă simetria P. în acelaşi an. o colegă de-a lor. Chien-Shiung Wo a dovedit că aveau dreptate. S-a

Stephen W. Hawking. ***Scurtă istorica timpului.*** **Ed. llumanilas.Bucurcjli. 1995. p. 119**

demonstrat că nici simetria C nu e respectată. Dar în schimb era respectată simetria CP!

De exemplu să luăm legea parităţii. Noţiunea de paritate permite să se exprime matematic simetria de oglindire, adică simetria dintre dreapta şi stânga. S-a crezut mai mult timp că principiul simetriei de oglindire este împlinit în orice domeniu al micro şi macrocosmosului. Dar experienţele lui Lee şi Yang asupra mezonilor K au arătat că în cazul interacţiunilor slabe, nu mai este valabilă simetria dintre dreapta şi stânga.

Ar fi existat astfel incompatibilitatea de a considera spaţiul izotrop şi omogen, la stânga şi dreapta, dar asimetric dreapta -stânga. însă Landan propune o soluţie uluitoare, confirmată şi experimental.[546]

Se descoperă pozitronul şi astfel e posibilă simetria particulă - antiparticulă. în interacţiunile tari e valabil în mod separat atât principiul sarcinii particulă - antiparticulă, cât şi principiul de simetrie dreapta - stânga. în interacţiunile slabe, Landan a arătat că aceste principii nu mai sunt valabile separat, ci luate împreună. Astfel fiecărei particule îi corespunde antiparticula sa, care are proprietăţi spaţiale simetrice, oglindite.

Transformarea de conjugare a sarcinii şi transformarea de inversiune spaţială se contopesc într-o nouă transformare, unică, denumită de Landan inversiune combinată. Această idee pune într-o nouă lumină problema simetriei şi invarianta legilor naturii.

Totuşi în 1964 doi americani, J. W. Cronin şi Val Fitch au arătat că mezonii K nu ascultă de simetria CP. In 1980 au primit Premiul Nobel pentru lucrarea lor.

Dar se poate descoperi o teorie finală a universului? Aceste teorii unificatoare a interacţiunilor nu pot oferi imaginea, reprezentarea ultimă şi absolută a universului? E nevoie să ne precizăm rezerva în acest sens. Chiar dacă vom descoperi o teorie unificată complet nu înseamnă că am putea să prezicem evenimentele în general, din două motive. Primul este limitarea dată de principiul de incertitudine al lui Heisenberg din mecanica cuantică. Al doilea este de ordin matematic. Nu putem rezolva ecuaţiile unei astfel de teorii, cu excepţia unor situaţii particulare, simple.

Dar totuşi omul este ademenit de această cunoaştere luciferică, el vrea să aibă o înţelegere cvasitotală despre universul în care trăieşte,

despre viaţă. Dar nu putem înţelege raportându-ne doar la noi înşine. Stephan Hawking la un moment dat, dând curs acelei cunoaşteri de tip luciferic, afirmă: „...Dacă descoperim într-adevăr o teorie completa, ea trebuie să poată fi înţeleasă în mare, cu timpul, în principiu de oricine, nu numai de câţiva oameni de ştiinţă, oameni obişnuiţi ar trebui să putem lua parte la discutarea problemei: de ce existăm noi şi universul. Dacă găsim răspuns la această întrebare, el ar reprezenta triumful final al raţiunii umane pentru că atunci am cunoaşte gândirea Iui Dumnezeu."
547

După teoria marii unificări, omul şi-a pus problema unificării complete a tuturor celor patru tipuri de interacţiune. O astfel de teorie a fost elaborată încă din 1920 de Kabuza şi Klein.

într-un spaţiu cu 11 dimensiuni spaţio-temporale ar exista posibilitatea unificării gravitaţiei cu forţele electronuclearc. Avem materie elementară: quarci, leptoni, preoni cu spinul 1/2 . Există simetrii care se referă la particulele cu spin 1/2 şi se numesc simetriile Fermi, după numele fizicianului italian Enrico Fermi -1901 -1954, laureat al Premiului Nobel în 1938.

Avem şi simetrii ale particulelor cu spinul = 1 numite simetrii Bose, după numele fizicianului indian J. C. Bose (1859 -1937).

Deci există o simetric Fermi - Bose ca manifestare a simetriei spaţiu - timp, întrucât ar exista anumite dimensiuni fermionice ale spaţiu-timpului (32), în plus faţă de dimensiunile bosonice(ll).[548]

M7

Stephen Hawking. ***Visul lui Einstein,*** Ed. Humanitär Bucurrjlu 1997. p. 209 Abdus salam, op. cit.. p. 185

Teoria aceasta unifică gravitaţia, forţele electronucleare şi materia fermionică (spin 3/2). Această teorie este numită supergravitaţia extinsă. Ea poate fi relevată doar la energii de IO^{19} GeV. Mai nou se vorbeşte de teoria supercorzilor. Omul va avea pretenţia ca întreaga existenţă să se raporteze la sine. Orgoliul omului demiurgic, aflat într-o stare de cădere este surprins foarte clar în catrenul Iui Benjamin Jowett (1817 - 1893) rector al colegiului din Oxford:

„Eu merg primul, Jowett e numele meu
Stăpân peste Colegiu sunt din naştere,

Tot ceea ce există ştiu eu,
Iar de nu, aceea nu-i cunoaştere."[549] Şi deşi asistăm la o globalizare a gândirii demiurgice, autonome, ea este lipsită de finalitate autentică. Acelaşi autor, Stephan Hawking, titularul catedrei de matematică de la Colegiul din Cambridge, pe care l-am citat anterior, afumă: „Chiar dacă există o singură teorie unificată posibilă, ea este un set de reguli şi ecuaţii. Ce este ceea ce animă ecuaţiile şi le face să descrie universul? Abordarea obişnuită a ştiinţei construcţiei unui model matematic nu poate răspunde la întrebări de genul: de ce trebuie să existe un univers pe care să-1 descrie modelul? De ce există universul? Teoria unificată este atât de restrictivă încât determină propria lui existenţă?".[550]

Adevăratul om de ştiinţă va descoperi dimensiunea tainei. El îşi va da seama că viaţa nu poate fi redusă şi surprinsă în formule. Orice concept şi definiţie limitează. Fizicienii de astăzi îşi exprimă sentimentul uimirii, al mirării în faţa unei existenţe care se desfăşoară într-un univers învăluit de taine. Savantul simte nevoia de afecţiune, de iubire. Acelaşi Hawking mărturiseşte: „Fizica este foarte bună, dar este complet indiferentă. N-aş fi putut trăi doar cu fizica. La fel ca toţi ceilalţi am nevoie de căldură, iubire şi afecţiune." [551]

Cccil i-'lorescu. ***Ce este universul?',*** **Ed. Albatros. Bucureşti. 1988. p. 208**
Stephen Hawking. ***Visul lui Einstein,*** **p. 209 Ibidem, p. 209**

într-adevăr ar fi lipsit de sens să trăim într-un univers care să reducă existenţa doar la cifre, legi, ecuaţii. Omul devine om în măsura în care iubeşte, dând curs setei de absolut existente în el. Astfel el va dobândi certitudinea unei existenţe veşnice. Odată aduşi la viaţă, cosmosul şi omul vor avea o existenţă veşnică. Menirea noastră este tocmai aceea de a transfigura întreaga noastră existenţă cât şi cea a cosmosului, în perspectiva unei veşnicii, în care relaţiile Dumnezeu - om - cosmos vor fi caracterizate de o transparenţă totală.

2.2. Noul cadru cosmologic impus de teoria relativităţii generalizate şi de fizica cuantică

Plecându-se de la teoria relativităţii generalizate a lui Einstein şi a fizicii cuantice, în secolul XX s-au dezvoltat mai multe teorii cosmologice. O primă teorie cosmologică este aceea a teoriei relativităţii cinematice, dezvoltată între 1932 şi 1950 de Milne, Whitrow şi Walker. Principalul autor este Milne şi lui i se datorează expresia de *principiu cosmologic.* El a fost profund preocupat de găsirea unei soluţii cosmologice, care să explice expansiunea universului şi totodată să elimine erorile unor teorii Cosmologice relativiste anterioare. In efortul său de cercetare el a reformulat marile concepte ale fizicii teoretice; spaţiul, timpul, mişcarea, materia.

Principala lui lucrare este *Kinematic Relativity** publicată în 1948. Ideea de bază a lui Milne era că, ceea ce depăşeşte realitatea sesizabilă cu aparatele de măsurat, reprezintă o construcţie intelectuală. Astfel el dă o mare importanţă construirii unui model cosmologic bazat pe deducţii ce depăşesc sfera măsurabilului. Cosmologia relativistă este inductivă şi ea şe bazează pe măsurători, în timp ce cosmologia cinematică a lui Milne este deductivă şi accentul se pune pe observator, nu pe datele observate. In cosmologia relativistă universul este o varietate cvadridimensională structurată de o metrică riemanniană, pentru

Milne universul este o sumă de aparenţe observate din diferite puncte de vedere.

Milne oferă un model de univers construit, nu atât pe date empirice, ci pe baza unor axiome epistemologice şi metodologice. Pentru Milne universul este strâns legat de legile abstracte care îl guvernează iar teoria cosmologică nu poate fi separată de teologie. El este cel care defineşte universul plecând de la intersubiectivitatea metricii, înainte de a trece la descrierea obiectivităţii fizice. Milne ia atitudine împotriva empirismului pozitivist, arătând că epistemologia pozitivistă idolatrizează legea naturală autonomă şi prin aceasta nu se poate împărtăşi de adevărul universului, care este unul ce depăşeşte obiectivitatea empirici.

Milne nu poate separa cosmologia de teologie. El mărturisea în lucrarea sa *Modem Cosmology and the Christian Idea ofGod:* „Am primit formaţia unui fizician matematician, dar şi pe cea a unui credincios al Bisericii anglicane. Chiar dacă am avut perioadele mele

de agnosticism, mi-am revenit întotdeauna. Cred cu cea mai mare fervoare că universul a fost creat de un Dumnezeu atotputernic...Cercetătorul care lasă la o parte pe Dumnezeu, adică raţiunea de a fi a universului, este lamentabil handicapat în examinarea problemelor cosmologice".[55]

Cosmo-tcologia lui Milne ne evidenţiază universul ca idee nu ca şi concept, situându-ne astfel la limita ştiinţei. în teoria cosmologică a lui Milne recunoaştem relativitatea cunoaşterii ştiinţifice, care nu are răspuns la problemele orginii universului. Armonia şi unicitatea universului sunt argumente pentru raţionalitatea şi unicitatea Dumnezeului Creator.

O altă teorie cosmologică este teoria stării staţionare a universului în expansiune. Ea a fost publicată în 1948 de Bondi şi Gold. Aceştia merg mai departe cu principiul cosmologic al lui Milne şi concep principiul cosmologic perfect conform căruia universul se prezintă pentru un observator ca fiind unul şi acelaşi, indiferent de timp. Autorii teoriei staţionare a universului nu

[R] **Jacqucs Merleau Ponty.** ***Cosmologia secolului*** *XX,* **Ed. Ştiinţifică. Bucureşti. 1978. p. 165**

propun nici un fel de ecuaţie pentru câmpul gravitaţional, principiul cosmologic perfect ducând la crearea continuă dc materie-energie din nimic.

In ceea ce priveşte epistemologia acestei teorii cosmologice, se constată o asumare a metodei deductive a lui Milne. Pentru a evita riscul ancorării în teorii speculative, ce nu au legătură cu realitatea, Bondi optează pentru înlocuirea ipotezelor cu o singură ipoteză, foarte plauzibilă. El crede cu tărie în valabilitatea unei axiome unice. Se insistă mai mult decât în cazul cosmologiei cinematice asupra legăturii dintre legea ce descrie universul şi realitatea fizică descrisă. Se face o legătură indestructibilă între cosmologie şi fizică, prioritate având cosmologia.

Interacţiunea dintre legile fizice şi structura universului va trebui să conducă la o stare de stabilitate a universului. Numai un asemenea univers, aflat într-o stare staţionară va putea explica ipoteza constanţei

legilor fizice. Astfel Bondi afirma: „..aspectul universului la scară mare trebuie să fie independent nu numai de poziţia observatorului, dar şi de momentul în care el îşi face observaţiile".[553]

Pentru a se împăca mişcarea de expansiune a universului cu principiul cosmologic perfect va trebui să se admită generarea continuă a unei materii *ex nihilo.* Cantitatea de materie-energie din universul observabil este constantă şi pentru a se compensa energia, care se pierde prin expansiunea universului, va trebui să existe o generare continuă de materie în univers.

Fred Iloyle este cel care continuă teoria stării staţionare a universului, dar într-o formă nedeductivă. în teoria lui Hoyle universul este identic cu sine însuşi, deşi ia naştere în mod continuu o nouă materie ce realizează noi structuri ale universului. Aceste structuri deşi se include unele pe altele nu reduc universul Ia o sumă a structurilor, deoarece universul înseamnă mai mult decât suma părţilor care îl constituie.

[m] **Ibidenu P-214**

Dintre mulţimea de teorii cosmologice ale secolului XX le mai menţionez pe următoarele: teoria inerţiei a lui D. Sciama, cele legate de constanta cosmologică elaborate de Arthur Eddington, Paul Dirac şi Pascal Jordan. Eddington sublinia faptul că fizica nu are acces în structura intimă a lucrurilor, fizica neştiind în mod direct despre ceea ce este timpul cosmic şi devenirea universului, deoarece fizica se întoarce la natura metricii impuse aprioric realităţii universului. Dirac a fost preocupat de găsirea unei semnificaţii structurale a numerelor cosmice ce relationează macrocosmosul cu microcosmosul. Jordan propune o teorie cosmologică în care formarea materiei ***ex*** *nihilo* devine un fenomen fizic prioritar. Mai sunt apoi modelele de univers izotrope şi neomogene ale lui Godel.

Pentru configurarea teoriei cosmologice a big bang-ului, în mare vogă în cercurile ştiinţifice contemporane două elemente sunt de referinţă: expansiunea galaxiilor descoperită prin efectul Doppler şi prezenţa unei radiaţii de fond în univers. Ştim că undele electromagnetice cuprinse într-un spectru de culori au lungimi de undă

între ***X*** = 780 nm (x IO"^{9} m) şi ***X*** = 400 nm (x IO"^{9} m). Aceste unde sunt: radio lungi, radio medii, radio scurte, radio ultrascurte, unde TV, microunde, lumină. Spectrul luminii descompus în culori şi asociat acestor unde este cel dat de culorile: roşu, orange, galben, verde, albastru, indigo, violet. Mai avem apoi unde care nu sunt cuprinse în acest spectru (ultraviolete, radiaţii X, radiaţii y, radiaţii y dure). • > ***%oo9****

Prin efectul Doppler s-a constatat în spectrul roşu al radiaţiilor emise de galaxiile foarte îndepărtate, că ele se depărtează unele de altele. Adică universul este în expansiune. In ce constă efectul Doppler? Acest efect arată că, dacă o sursă emiţătoare de unde se deplasează cu o anumită viteză de noi, unda care va ajunge la noi va ajunge într-un interval de timp sporit, care determină ca unda ajunsă la noi să aibă o lungime de undă mai mare decât unda emisă de sursă.

Efectul a fost pus în evidenţă pentru prima dată şi la undele luminoase şi la cele sonore de Johann Christian Doppler, profesor de matematică la şcoala reală din Praga, în 1842. Efectul Doppler a început să joace un rol deosebit în astronomie din 1868 când a fost aplicat la studiul liniilor spectrale individuale. In 1868 William Huggins a reuşit să arate că liniile întunecate din spectrele câtorva dintre stelele mai strălucitoare sunt uşor deplasate către roşu sau albastru faţă de poziţia lor normală din spectrul soarelui. El a interpretat în mod corect aceste rezultate. A arătat că această deplasare de datorează efectului Doppler, cauzat de îndepărtarea stelei faţă de pământ sau mişcării în sens invers. Determinarea vitezelor cu ajutorul măsurării deplasărilor Doppler este o tehnică performantă şi în acelaşi timp facilă, pentru că lungimea de undă a liniilor spectrale poate fi măsurată cu marc exactitate.

Determinând vitezele cu care se deplasează galaxiile se poate afla în ce univers trăim. Mai întâi vom da definiţia vitezei de fugă a unei galaxii. Considerăm o sferă care concentrează o masă, deci generează un câmp gravitaţional. Dacă considerăm pe suprafaţa exterioară a sferei o anumită galaxie, atunci definim viteza de fugă a galaxiei, viteza limită de la care galaxia aflată pe suprafaţa sferică ar putea să scape la infinit.

O galaxie din univers va avea o viteză care poate fi mai mare respectiv mai mică decât viteza de fugă. In prima situaţie avem de-a face cu un univers deschis (infinit), în a doua situaţie cu un univers închis (finit). Viteza unei galaxii care se deplasează, respectând legea lui Hubble, depinde de densitatea universului. In momentul când viteza galaxiei este egală chiar cu viteza de fugă, universul are o valoare a densităţii pe care o numim critică.

Pentru o valoare a constantei lui Hubble folosită în mod obişnuit (15 km/s pe un milion ani lumină (9,46 x IO^{12} Km)) vom
avea p_c = 4,5 x IO*^{30} g/cm^3.[554]

Dacă universul are o densitate mai mică decât densitatea critică el este infinit (deschis). în caz contrar avem de-a face cu un univers închis (finit).

Astăzi este încă destul de incertă valoarea densităţii universului. Dacă s-ar lua doar materia vizibilă a galaxiilor din univers, densitatea

[554] **Stcvcn Wcinbcrg, *Primele trei minute ale universului,* p- 183**

universului ar fi cu mult sub cea critică. Dar aşa, cum a sugerat George Field de la Harvard şi alţii, există posibilitatea ca între galaxii să existe hidrogen ionizat gazos, care nu poate fi detectat şi astfel să se ajungă la o valoare critică a densităţii. Apoi condensarea de materie în găuri negre (invizibile) demonstrează foarte clar că masa universului este cu mult mai mare decât masa observabilă.

Aceste sumare observaţii nu permit să considerăm că Universul se dilată uniform şi izotrop şi că acest lucru este resimţit de către toţi observatorii din toate galaxiile şi această dilatare se face în toate direcţiile. Expansiunea galaxiilor nu se datorează unei respingeri de tip gravitaţional, ci este pusă pe seama unei explozii iniţiale. Prin calcule se ajunge la ipoteza unei astfel de explozii în urmă cu 10 000 - 20 000 milioane de ani.

In 1964 laboratoarele societăţii Bell Telephone dispuneau de o antenă de radio la Holmdel, în New Jersey, pe înălţimea Grawford Hill. Antena a fost realizată pentru telecomunicaţii prin intermediul satelitului Echo. Dar datorită capacităţilor ei deosebite, antena respectivă putea fi folosită în radioastronomie. Arno A. Penzias şi Robert W. Wilson s-au hotărât pentru a folosi antena în studierea intensităţii undelor radio galactice. După experienţe repetate cei doi

astronomi au sesizat existenţa unei radiaţii de microunde. Această emitere părea să nu provină din Calea Lactee, ci persista în tot universul şi se propaga în toate direcţiile. Acest zgomot nu varia în timp.

Se ştie că orice corp aflat deasupra temperaturii lui zero absolut (0 °K) emite unde datorită mişcării electronilor din interiorul corpului. Penzias şi Wilson au determinat temperatura echivalentă a zgomotului radio pe care-1 receptau şi au găsit o valoare de 3,5 °K (mai precis între 2,5 şi 4,5 °K).

In acea perioadă un fizician de la Princeton, J. E. Peebles susţinea existenţa unui zgomot radio care se păstrează din universul timpuriu şi în prezent acesta s-ar afla la o temperatură de

10 K. Această valoare a fost supraestimată. După mai multe calcule Peebles a revenit, ajungând la o temperatură de câteva grade K. El arăta că în primele minute ale universului, acesta era plin de o cantitate de radiaţie, care a împiedicat formarea unor particule mai grele. De atunci datorită expansiunii universului temperatura echivalentă a acestei radiaţii ar fi ajuns la câteva grade K. Deci în prezent se impunea existenţa unui fond de radiaţii, cu temperatura echivalentă de câteva grade K. Această presupunere teoretică a fost validată în mod practic de descoperirea celor doi radioastronomi, Penziaz şi Williams. Pentru această descoperire ei au primit în 1976, Premiul Nobel.

Această prezicere a lui Peebles a fost prefaţată mai înainte. Astfel la sfârşitul anilor 1940 o teorie de tip *big bang* era elaborată de George Gamow şi de colaboratorii săi Alpher şi Robert Herman. Această teorie i-a făcut pe Alpher şi Herman ca în 1948 să prezică existenţa unui fond de radiaţie având în prezent temperatura de 5 K. Calcule asemănătoare au fost făcute de B. Zeldovici la ruşi şi independent de Fred Hoyle şi J. Tayler în Anglia. Prin această descoperire a lui Penzias şi Wilson este confirmată ipoteza teoriei *big bang.* Prin această teorie care se referă la originea universului, ni se oferă o imagine despre macrocosmosul existent în prezent. Dar acest macrocosmos este strâns legat de microcosmosul din universul timpuriu.

Nu am insistat asupra detaliilor tehnice şi nu credem că e esenţială expunerea matematico-fizică a noilor cosmologii din secolul XX, ci mai

importantă este noua orientare filosofică şi epistemologică a acestor cosmologii. Noile cosmologii se distanţează de metodologia empiristă şi pozitivistă, optând pentru o metodologie necarteziană. Un prim principiu al cosmologiilor dezvoltate în secolul XX este cel al înlocuirii experienţei observabile cu deducţia axiomatică a unor modele matematice ce pleacă de la premisa legăturii observatorului cu universul şi a legilor matematico-fizice cu realitatea. Cosmologia nu mai este extrapolarea unor legi fizice valabile într-o anumită porţiune a universului, ci devine ştiinţa primară căreia fizica trebuie să-i împrumute principiile sale.

Ceea ce ne interesează este că „...în noua cosmologie nu au fost angajate numai valori epistemologice, ci şi valori etice şi religioase. Accentul pe care i l-au dat unii dintre fondatorii săi o situează în mişcarea generală de reacţie contra scientismului...In ochii noilor cosmologi, cel puţin ai unora dintre ei, viziunea materialistă a universului era condamnată irevocabil, şi în consecinţă, teologia tradiţională era repusă în drepturile sale asupra naturii".[555] Astfel cosmologia se poate constitui acum ca o veritabilă interfaţă în dialogul onest dintre teologie şi ştiinţă.

2.3. Teoria cosmologică a big bang-ului

Cosmologia contemporană este un laborator de experimente conceptuale. Există o varietate de teorii cosmologice care, deşi pleacă de la premise distincte, uneori chiar opuse, precum veşnicia universului cu el însuşi şi lumea schimbătoare a realităţii vii. crearea continuă a universului şi săgeata ireversibilă a timpului, ce ne descoperă un univers cu un sfârşit, au dincolo de diferenţe şi puternice afinităţi. Aceste cosmologii, deşi beneficiază de o sumă impresionantă de informaţii din fizica teoretică dublată de o aparatură ultrasofisticată, au în comun faptul că nu pot accede la originea absolută a timpului.

Tocmai prin imposibilitatea racordării cosmologiilor contemporane la o origine absolută a timpului se evidenţiază disponibilitatea acestora de a accepta o reprezentare teologică a lumii ce permite articularea timpului cu veşnicia. „Nu ne putem gândi la o naştere absolută a timpului. Putem vorbi de timpul naşterii noastre, de cel al întemeierii Romei şi chiar de cel al naşterii universului. Dar

problema de a şti când a început timpul se sustrage tot mai puternic fizicii, după cum scapă fără îndoială şi

Jacques Merleau Ponty. op. cit.. p. 109

posibilităţilor limbajului şi imaginaţiei noastre. Nu putem gândi originea timpului, ci numai exploziile entropice care-1 presupun şi care creează noi temporalităţi, fabrică existenţe noi, caracterizate de categorii de timp calitativ noi. Timpul absolut, anterior oricărei existenţe şi oricărei gândiri, ne plasează în acel liman enigmatic vânat de tradiţia filosofică, între timp şi eternitate".[556]

Cosmologia actuală pune în discuţie problema începutului şi sfârşitului lumii. Concepţia dezvoltată pe baza premiselor impuse de modernitate accepta ideea unui univers static, infinit, fără început şi sfârşit. Doctrina existenţei unui început şi al unui sfârşit al universului ar fi părut bizară, în contradicţie cu concepţia ştiinţifică despre lume. însuşi Einstein, după ce a revoluţionat legile fizicii prin teoria relativităţii generalizate, deşi ecuaţiile bazate pe propria lui teorie prevedeau existenţa unui univers dinamic, nu a avut iniţial curajul să părăsească ideca unui univers static. El a introdus în ecuaţiile sale aşa numita constantă cosmologică pentru a compensa o forţă de explozie iniţială. Deşi a primit corectura la propriile ecuaţii din partea matematicianului rus Alexandcr Fricdmann, nu şi-a însuşit-o decât mai târziu. Astfel concepţia dinamică despre univers a fost un timp amânată.

Ideea unui univers în mişcare impune existenţa unui început şi al unui sfârşit, creându-se un cadru favorabil de dialog cu religiile care acceptă credinţa în începutul şi sfârşitul universului. Problema sfârşitului universului apăruse încă din secolul XIX şi se datora concepţiei lui Rudolf Clausius, cel care a inventat termenul de entropie. El a considerat universul un sistem închis supus aceloraşi legi ale termodinamicii. Deoarece entropia este în continuă creştere, în viitor s-ar ajunge la o anumită valoare maximă a entropiei, după care nu ar mai fi posibilă nici o schimbare. Este vorba de aşa numita moarte calorică a universului. Deci universul are un sfârşit.[557]

[556] **Ilya Prigoginc,** ***intre eternitate şt tîmp%*** **Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997,** p. **183**

[557] **Pentru dale cc privesc istoria universului a se vedea: Ivan Briscoc,** ***L'univers a une préhistoire.*** **Le Courrier, nr. 5. 2001.22; Sudhanva Deshpande.** ***Et si le monde n 'mail pas eu de commencement?,*** **idem.** ***p35***

este problema fundamentală a astronomiei şi a astrofizicii. Orice problemă particulară, dar care prin implicaţiile ei atinge principiile, va căpăta deci în mod inevitabil un sens cosmogonic chiar în cursul soluţionării ei".[559]

Teologia afirmă că Arhetipul şi Telosul creaţiei este Hristos. iar creaţia se împlineşte eshatologic parcurgând timpul istoriei cuprins între veşnicia de dinainte de timp, ce includea potenţial timpul şi veşnicia metaistorică, ce va fi umplută de timpul transfigurat al istoriei noastre. Cosmologiile contemporane au ajuns să proclame ireversibilitatea universului prin aşa numita săgeată a timpului, aceasta fiind o reprezentare care permite articularea timpului cu veşnicia. Depăşindu-se o concepţie reversibilă despre timp, ce favoriza înţelegerea universului ca o entitate care parcurgea cicluri autoevolutive şi autoreversibile, ireversibilitatea timpului sparge o ciclicitate ce reducea realitatea la o desfăşurare imanentă a unor legi exclusiv naturale.

Prigogine crede că problema filosofică „de ce există ceva mai degrabă decât nimic" (şi în fond teologică) e echivalentă în fizica actuală prin „de ce există o săgeată a timpului". Astăzi, după renunţarea la o eternitate separată de timp şi Ia un timp reversibil eternizat, cosmologia acceptă ireversibilitatea timpului, săgeata timpului putând fi o şansă de a înţelege universul într-o perspectivă care articulează timpul cu veşnicia. Numai într-un asemenea context este posibilă deslușirea sensului cosmosului.

In acest sens, Prigogine mărturiseşte: „Căci, la capătul acestui drum pe parcursul căruia s-au spulberat, unul după altul, atâtea idealuri de eternitate, iar devenirea ireversibilă a luat. la toate nivelurile, locul permanenţei, săgeata timpului se impune ca un nou mod de a gândi eternitatea. Tocmai pe ea, care fusese socotită un simplu reflex al caracterului aproximativ al cunoaşterii noastre, o regăsim de acum înainte ca pe condiţia, ea însăşi necondiţionată, a tuturor obiectelor fizicii, de la atomul de hidrogen până la universul însuşi. Ea e cea care ne permite să rafinată a lui Roger Pcnrosc. Acestuia i s-au alăturat

Jacqu» Mcrlcau Ponty. op. cil., p. 2K6

fizicieni ca Hawking, Robert Geroch şi George Ellis.

Premisele acestor demonstraţii sunt: mai întâi există o materie suficientă în univers şi apoi forţa de gravitaţie este de atracţie. Teoremele din matematică au avantajul că nu ne cer o cunoaştere detaliată a structuri universului. Ele ne oferă posibile ipoteze aplicabile universului nostru, care ne dau garanţia unei singularităţi iniţiale doar printr-o cale matematică. Dacă se constată că respectivele ipoteze nu sunt compatibile cu realitatea, atunci fie putem spune că nu a existat nici o singularitate iniţială, fie că nu se poate spune nimic despre această singularitate. Până în prezent cele două premise (suficienţa materiei din univers şi proprietatea de atracţie specifică forţei gravitaţionale) au fost confirmate de realitate.

Astfel existenţa unei singularităţi iniţiale, dar care scapă investigaţiilor noastre făcute pe baza legilor fizicii pe care le cunoaştem permite doar afirmarea unui început al universului. însă despre acest început cosmologia ştiinţifică poate să ne spună prea puţin, această perspectivă fiind favorabilă întâlnirii cu viziunea religioasă despre lume. în singularitatea iniţială legile matematice precum şi legile teoriei relativităţii generalizate aplicabile continuumului spaţiu-timp nu mai sunt de folos, deoarece e vorba de o realitate mai presus de ceea ce ştiinţa poate cuprinde. Deoarece ştiinţa nu poate depăşi creatul, iar în cazul singularităţii iniţiale suntem la limita creatului, în asumarea limitei ca o şansă există posibilitatea întâlnirii cosmologiei ştiinţifice cu teologia, a creatului cu necreatul.

Implicaţiile tainicului şi a limitării ştiinţei datorate existenţei singularităţii iniţiale sunt recunoscute de cosmologia contemporană. „Dacă universul a început dintr-o singularitate din care a apărut materia cu temperatură şi densitate infinită, suntem confruntaţi cu o serie de probleme atunci când vrem să împingem mai departe studiul cosmosului. Ce anume determină felul cosmosului care apare? Dacă spaţiul şi timpul nu existau înaintea acelui început singular cum mai putem explica legile gravitaţiei.

> logicii, matematicii? Existau înaintea acelei singularităţi? Dacă da şi se pare că trebuie să admitem aceasta atâta timp cât aplicăm matematica şi logica singularităţii înseşi - atunci trebuie să recunoaştem existenţa unei raţionalităţi care depăşeşte universul material".[561]

Sunt numeroase teorii cosmologice ce încearcă să speculeze asupra condiţiilor din vecinătatea singularităţii iniţiale. Dar ele rămân cumva într-o zonă a speculativului şi a imaginarului, deoarece cosmologia se deosebeşte dc ceea ce înseamnă propriu-zis o ştiinţă. Karl Popper definea o teorie ca fiind ştiinţifică numai în măsura în care ea este verificabilă experimental. Din acest punct de vedere cosmologia nu poate fi sigură pe caracterul ştiinţific al supoziţiilor făcute, deoarece predicţiile ei pentru a # putea fi verificate experimentale ar necesita condiţii ce depăşesc şi vor depăşi totdeauna posibilităţile terestre.

O primă teorie cosmologică ce evidenţiază existenţa unei singularităţi iniţiale este cea a lui Georges Lemaître. Eforturile acestuia pentru a realiza o teorie cosmogonică unitară sunt considerabile. Dar problema cosmogonică a intervenit la Lemaître plecând de la structura universului, adică studiile cosmolgice l-au condus la cosmogonie. în timpul unui colocviu din 1931, Lemaître a schiţat pentru prima dată teoria lui cosmogonică, numită teoria atomului primitiv. El a folosit noile rezultate ale fizicii cuantice şi ale fizicii nucleare, dând o nouă perspectivă cercetărilor cosmologice.

Lemaître a considerat că nucleul atomului primitiv a concentrat întreaga masă şi energie a universului. Astfel locul unei cosmogonii lente (precum cea a lui Laplacc) în care se folosea condensarea ca principal proces fizic în formarea universului este luat de o cosmogonic rapidă, explozia având acum un prim rol. evenimentele succesându-se de la simplu la complex. Lemaître. fiind primul autor ştiinţific care promovând o cosmogonie cc presupune o singularitate iniţială, a păstrat mult timp tăcerea faţă de

John Barrow. op. cit.. p. 57

tema identificării atomului primitiv cu primul stadiu al creaţiei.

Când a rupt tăcerea faţă de acest subiect, el a declarat, vorbind de teoria sa că: „...este în întregime străină oricărei probleme metafizice sau religioase, că ea îi lasă materialistului libertatea de a nega orice fiinţă transcendentă şi că pentru credincios, ea exclude orice încercare

de familiaritate cu Dumnezeu în acord cu spusele lui Isaia, vorbind despre Dumnezeul ascuns".[562]

Cosmologia contemporană poate da mărturie despre existenţa unei singularităţi iniţiale, a cărei consecinţe pot fi observabile, dar ea nu poate emite un principiu despre ceea ce e această singularitate iniţială. Structura universului vizibil este o extindere a condiţiilor dintr-o anume vecinătate a singularităţii iniţiale, dar despre problema începutului universului, cum şi de ce s-a ajuns la forma cunoscută a universului în care trăim, nu se poate spune cu exactitate. Cosmologia contemporană poate reprezenta o interfaţă pentru un dialog onest cu teologia deoarece afirmă un început şi un sens al universului, dar totodată îşi conştientizează limitele în explicitarea lor. Astfel teologia este chemată pentru a mărturisi despre problema începutului şi sfârşitului universului, sau mai mult decât atât de originea şi sensul cosmosului care din perspectivă creştină se împlinesc doar în Hristos.

Neputinţa cosmologiei contemporane de a da mărturie despre începutul şi originea universului sporeşte taina lumii în care trăim, ceea ce o face şi mai frumoasă şi mai demnă de asumat. O recunoaşte unul din marii cosmologi contemporani: „Limitarea cunoştinţelor noastre empirice despre univers la regiunea vizibilă înseamnă să nu putem niciodată verifica consecinţele unei prescripţii pentru întreaga stare iniţială a universului. Vedem doar consecinţele evoluţioniste ale unei mici părţi a acestei stări iniţiale. Intr-o zi am putea fi în stare să spunem ceva despre originile vecinătăţii cosmice. Nu putem cunoaşte însă niciodată originile universului. Cele mai mari secrete sunt cele care se

: **Jacques Mcrlcau Ponty. p. 329**

păstrează".[563]

Cosmologia contemporană recunoaşte existenţa unei singularităţi iniţiale. Concepţia despre universul care se dezvoltă dintr-o singularitate iniţială are la bază teoria astrofizicianului american Gamow. Acesta teorie presupune o primă fază explozivă în care domină fenomenele nucleare ce conduc la formarea atomilor; o fază de condensare a

materiei formate în stele şi galaxii; o fază actuală în care se observă expansiunea galaxiilor şi stingerea unor stele.

Această perspectivă se păstrează în linii mari şi în teoriile actuale. Dar din perspectivă creştină trebuie să fim foarte precauţi şi să nu ne hazardăm în elaborarea unor corespondenţe forţate ce ar echivala respectiva singularitate iniţială cu un prim stadiu al creării lumii de către Dumnezeu. Momentul creaţiei lumii de către Dumnezeu rămâne unul învăluit de taină şi el nu poate fi asumat decât ca atare dintr-o perspectivă ce impune un efort duhovnicesc.

Nu c în folosul apologeticii creştine forţarea unor corespondenţe acolo unde nu este cazul. Dc fapt cei care au elaborat la început teoria singularităţii iniţiale nu au avut în vedere relaţionarea ei cu vreun fel de teologie. Perspectiva lui Gamow asupra singularităţii iniţiale este una necreştină, de altfel şi a multora dintre adepţii teoriei în forma actuală. „Viziunea lui Gamow se apropie de filosofia greacă ce afirma existenţa unui demiurg care realizează lumea plecând de la o realitate existentă. El spune că sensul singularităţii iniţiale nu este de fabricare a ceva pornind de Ia un material inform, aşa cum se vorbeşte, de exemplu, despre ultima creaţie a modei pariziene".[564]

Studiul microcosmosului, al particulelor elementare au permis pătrunderea unor taine ale macrocosmosului, ale Universului. S-a ajuns la imaginea unui Univers care s-a dezvoltat dintr-o singularitate iniţială, prin Big-Bang, caracterizată de constantele C - cuplaj gravitaţional - lungimea Iui Planck

~j John Barrow, op. cil.. p, 144
***** Jacques Mcrlcau Ponly. op. cit., p.**
220

(GhAr) *** 10** cm; timpul lui Planck *** 10** s; temperatura lui Planck **(10^{3}~** °C). Aceste constante ne (Tuc la ceea ce era Universul în imediata vecinătate a singularităţii Big Bang-ului. Descrierea unui Univers cu raza de **10^{*33}** cm înglobează atât mecanica cuantică cât şi relativitatea. Fizicienii vor trebui să elaboreze teorii unificate care să integreze cele trei constante. Cu ajutorul celor trei constante se poate defini şi o masă a lui Planck

de * IO*^{5} g. Această masă este mare faţă de masa unei particule elementare (de exemplu masa protonului: ^ IO"^{23} g). Masa Iui Planck ar conţine atunci * **10** protoni şi aceasta ar fi un fel de „minigaură neagră"

Aceste minigăuri negre au o viaţă scurtă de **10*^{37}** s.[565] Atât ar reprezenta „durata" naşterii Universului nostru. Intervalul în care s-a produs cvasitotalitatea entropiei Universului va creşte. Entropia totală va însuma entropia găurilor negre. O dată cu evaporarea minigăurilor negre începe evoluţia de tip adiabatic, pe care o descrie modelul standard al Universului.[566]

Fizicienii au făcut această incursiune inversă în timp, spre originile cosmosului. în acele prime momente ale Universului avem în mod vizibil, expuse foarte clar legăturile dintre microcosmos şi macrocosmos. Se poate merge în timp înapoi până la timpul IO*^{43} secunde. Această barieră temporală a mai fost numita *zidul lui Planck.* Dincolo de acest moment nu se ştie ce a fost. Prin explozia iniţială (big bang) nu trebuie să înţelegem o explozie a unei materii într-un spaţiu vid. Big-bang - Universul înseamnă de fapt o explozie a materiei, spaţiului şi timpului.

Lumea apare odată cu timpul, nu în timp. Dincolo de zidul lui Planck nici o lege a fizicii nu este valabilă, pentru că este *nimicul* şi nu putem aplica legile fizicii la *nimic.* Nu mai avem spaţiu, timp pentru a aplica teoria relativizată a lui Einstein. Niciodată nu se va şti ce a fost în momentul t = **0.** Astfel ştiinţa ajunge să-şi declare propriile limite.

începutul universului ne oferă spectacolul fascinant al conversiunilor reciproce materie - energic. Particulele elementare

[m] Uya Prigogine. Isabcllc Stcngers op. cil. . p. 176
""ibidcm, p. 178

(electroni, pozitroni, neutrini, fotoni) erau create în permanent de o energie pură, apoi după o viaţă scurtă, din nou erau anihilate. Toate aceste fenomene încorporau un substrat informaţional. Avem de-a face în acele prime clipe de existenţă a universului cu o *supă cosmică* aflată la o temperatură uriaşă **(4** x IO^{9} °C). Pe măsură ce explozia a continuat, temperatura a scăzut, atingând 3 x IO^{9} °C,

după % o zecime dc secundă; zece mii de milioane °C după o secundă şi trei mii de milioane de grade după aproape 14 secunde.[567] La această temperatură, universul se făcuse suficient de rece astfel încât electronii şi pozitronii să înceapă să se anihileze mai repede decât puteau fi creaţi din nou de către fotoni şi neutrini. Energia emisă de această anihilare a materiei a încetinit ritmul răcirii universului, dar temperatura a

continuat să scadă, atingând în cele din urmă, la sfârşitul primelor trei minute, valoarea de o mie de milioane de grade. Temperatura a devenit atunci suficient de scăzută pentru ca protonii şi neutronii să înceapă formarea de nuclee mai complexe, începând cu nucleele hidrogenului greu (numit şi deuteriu), care sunt compuse dintr-un neutron şi un proton.

La sfârşitul primelor trei minute, universul era alcătuit mai ales din lumină, neutrini şi antineutrini. Mai exista şi o mică proporţie de material nuclear, format din aproximativ 73% hidrogen şi 27% heliu şi un număr mic de electroni. Aceşti electroni sunt din cei rămaşi din vremea anihilării electronilor cu pozitronii. Acest amestec de materie a devenit tot mai rece şi cu o densitate din ce în ce mai mică. După câteva sute de mii de ani, materia a devenit suficient de rece, astfel încât electronii să se asocieze cu nucleele pentru formarea atomilor de hidrogen şi de heliu.[568]

Astfel în acest univers timpuriu este evidentă conversia energie - materie şi reciproc. Teoria relativităţii restrânse a lui Einstein proclamă o energie de repaus

[5ft?] Steven Weinberg. op. cit., p. 24"*
Ibidcm. p. 25

E = mc*, c - viteza luminii, m - masa particulei. Pentru ca fotonii în ciocnire frontală să dea naştere unor particule de masă m, ei trebuie să aibă o energie cel puţin egală cu energia de repaus a particulelor. Dar energia fotonilor este dată de produsul dintre temperatură şi constanta lui Boltzman.

De exemplu să luăm particulele elementare electronul (e") şi pozitronul (e*). Pozitronul a fost descoperit în 1930 în radiaţiile cosmice. Prin ciocnirea dintre electroni şi pozitroni, aceştia se anihilează şi rezultă fotoni, adică lumină, radiaţie. Dar procesul poate avea loc şi invers. Adică fotonii îşi pot converti energia în masă, rezultând perechi de particulă - antiparticulă (electron - pozitron). Prezenţa aceasta a antimateriei poate fi observată astăzi în acceleratoarele nucleare. în aceste acceleratoare se ajunge Ia energii mari, comparabile cu cele din universul timpuriu şi se constată această interconvertibilitate energic - materie. Deci fenomenele la nivel microcosmic, în care este evidentă

transformarea energici în materie şi invers, ne ajută să ne formăm şi Ia nivel macrocosmic o asemenea viziune. în această concepţie nu am mai avea de-a face cu o materie grosieră, care există prin ea însăşi. *M4* .;aitovi '! ***h'yjh***

Pentru energii suficient de mari se pune în evidenţă crearea de antimateric. Existenţa antiparticulelor este o consecinţă matematică a principiilor din mecanica cuantică şi a teoriei relativităţii restrânse a lui Einstein. Existenţa antielectronului a fost prezisă de matematicianul Paul Adrian Dirac în 1930. Pozitronul a fost descoperit şi s-a văzut că nu este identic cu protonul, cum se credea. Protonul are propria sa antiparticulă şi anume antiprotonul care a fost descoperită în anii 1950 Ia Berkeley. Particulele cele mai uşoare în afară de electron şi pozitron, sunt milionul, fa" ,un fel de electron mai greu, instabil şi antiparticula sa

La energiile mari din universul timpuriu se află perechi de particule - antiparticule. Dar în acele prime minute ale universului a existat un surplus de materie faţă de antimaterie, un surplus de electroni, protoni, neutroni faţă de pozitroni, antiprotoni antincutroni. In caz contrar la temperaturi de sub 1000 milioane de

grade, perechile particulă - antiparticulă s-ar fi anihilat şi ar fi rămas doar radiaţie. Ori. azi constatăm că nu c aşa. universul nu înseamnă numai radiaţie ci şi materie.

Raportul dintre microcosmos şi macrocosmos poate fi observat în cadrul universului timpuriu prin prezentarea foarte succintă a primelor etape din acest univers. într-o primă etapă avem o supă cosmică, nediferenţiată, de materie şi radiaţie. Temperatura este de 100 000 milioane K. Ca particule există electroni, pozitroni, fotoni, neutrini şi antineutrini. într-o a doua etapă temperatura scade la 30 000 milioane K.

In a treia etapă temperatura devine 10 K. Neutrinii şi antineutrinii încep să se comporte ca particule libere fară să mai fie în echilibru termic cu electronii, pozitronii sau fotoni. Intr-o a patra fază temperatura este de 3 x IO^{9} K. Are Ioc anihilarea între electroni şi pozitroni. Se formează diverse nuclee stabile (de exemplu heliul). După 3 minute şi 2 secunde de Ia explozia iniţială, temperatura devine 10° K, electronii şi pozitronii aproape au dispărut şi rămân în univers ca

particule dominante: fotonii, neutrinii, antineutrinii. Apoi temperatura scade până nucleele de deuteriu devin stabile. Universul va continua să se dilate, temperatura să scadă şi după 700 000 ani. se formează primii atomi stabili.[569]

Relaţiile foarte evidente dintre lumea microcosmosului şi cea a macrocosmosului ne îndreptăţesc să afirmăm că materia are un fundament energetic.

Se poate vorbi de o structură virtuală a particulelor elementare. Prin aceasta se afirmă şi mai clar concentrarea de informaţie, de raţionalitate încorporată de materie. Se pleacă de la ideea că particula care interacţionează este sursa câmpului, ale cărui cuante determină interacţiunea, în timpul interacţiunii particulele fac schimb de cuante virtuale ale câmpului.

De exemplu, nucleonul poate genera mezoni **7i,** mezoni k, cu formarea de hiperoni ***Q~*** şi perechi nuclconi - antinucleoni. Decinucleonul arc o structură virtuală, aceasta fiind o consecinţă a interacţiunii sale cu celelalte particule elementare. Această structură virtuală ne duce cu gândul la filosofia în care se vorbeşte despre potentă şi actualizare. Materia este actualizată în funcţie de interacţiune.

Astfel în nucleon au loc procese virtuale. Structura nucleonului a fost observată pentru prima dată cu ocazia experienţelor de împrăştiere a electronilor foarte rapizi pe protoni, realizate de Hofstadler. Structura nucleonului devine din virtuală, reală pe baza energiei transmise nucleonului de către electronii incidenţei, energia actualizând diferite stări ale nucleonului.

Fiecare dintre particulele care se supun interacţiunilor tari ajută la generarea celorlalte particule, care la rândul lor, o formează pe ea însăşi. Deci existenţa oricărei particule este imposibilă în afara existenţei celorlalte particule, care interacţionează cu ca.

Pe seama acestor tipuri de interacţiuni se poate dezvolta o întreagă filosofic în ceea ce priveşte relaţia intreg-parte, complex-simplu. în cadrul acestei relaţii se observă o dinamică permanentă prin care simplul poate să se actualizeze în complex şi invers în funcţie de anumite condiţii.

In fizica actuală, de exemplu, considerăm o particulă elementară (hadron) A care la o anumită energie se dezintegrează în particule B şi C (A -> B + C). Dacă particula A nu are energic suficientă pentru

Ibidcm. p. 121

dezintegrare spunem că A este *formabilă* din B şi C, deci există doar posibilitatea ca la un moment dat să se dezintegreze. Nu mai avem astfel o viziune deterministă care implică o necesitate absolută. în acest caz particulele B şi C există doar în mod virtual, într-o stare potenţială, care devine reală în anumite condiţii, în cazul concret când A are suficientă energie pentru dezintegrare).[1]

Totul e relaţionalitate. Din acest punct de vedere putem afirma că orice particulă elementară este compusă şi orice particulă compusă poate fi considerată fundamentală, arătând relativitatea noţiunilor de parte şi întreg.

Particulele elementare sunt transformat»le. Descoperirea antiprotonului şi a antineutronului a infirmat ipoteza că particulele grele rămân întotdeauna neschimbabile. Transformabilitatea reciprocă este caracteristică tuturor particulelor elementare. Dar totuşi în aceste procese anumite legi de conservare rămân constante. Avem simultan mişcare şi stabilitate.

Există legi de conservare riguroase (legea de conservare a energiei, a impulsului, a momentului cinetic, legea conservării sarcinilor electrică, barionică, leptonică) şi legi de conservare neriguroase (legea de conservare a polarităţii şi stranietăţii, a conservării spinului izotopic, a parităţii temporale).

Virtualitatea materiei mai este pusă în evidenţă de particulele cu spin 0. 1, **2.** Acestea sunt purtătoare de forţe. Particula purtătoare de forţă se ciocneşte cu o altă particulă materială şi este absorbită. Această ciocnire modifică viteza celei de-a doua particule ca şi când ar fi avut loc o interacţiune între cele două particule. Particulele de forţă schimbate între particulele de materie sunt particule virtuale, pentru că ele nu pot fi detectabile, dar ele există pentru că au un efect măsurabil: dau naştere interacţiunilor dintre particulele virtuale. De exemplu: forţa de respingere dintre doi electroni se datorează schimbului de fotoni virtuali, dar dacă doi electroni trec unul pe lângă altul sunt emişi fotoni reali, pe care îi detectăm sub forma unor unde de lumină.

In finalul acestui subcapitol vom prezenta câteva din implicaţiile filosofice ale teoriei cosmologice a big bang-ului. în dialogul teologici cu ştiinţa în planul cosmologic, şi nu numai, întâlnim un aspect: concordist, care constă în identificarea zilelor biblice a creaţiei cu erele geologice. Acest tip de concordism este ontologic.[571]

M. E. Omelcanovski, *Dialectica în fizica moderna.* Ed. Politică, Rucureţli. 1982. p. 262

Krank Tiptcr. de exemplu consideră ultimul stadiu dc evoluţie al istoriei universului cu Dumnezeu. John I'olkinghornc spunea în *Reyond Science. The wttfer human context,* Cambridge Univcrsity Press. 1996. p. 98 că ..Dumnezeul fi/ic al lui Tîpler este o apoteoză a inteligenţei artificiale".

Există şi un concordism epistemologic prin care. ştiinţa se identifică şi se substituie teologiei. Omul poate să cunoască şi să înţeleagă lumea tară Revelaţie, doar prin mijloacele naturale. Paul Davics afirmă: „Cred că ştiinţa poate oferi o cunoaştere mai sigură decât religia în ceea ce priveşte cercetarea lui Dumnezeu. Este convingerea mea profundă că numai înţelegând lumea în multiplele ei aspecte matematice, fizice şi poetice ne vom înţelege pe noi înşine şi ce este în spatele acestui univers".[57]" O părere similară are şi Stephcn Hawking de la catedra de matematici speciale a Universităţii din Cambridge.[2]

Pierre Duhem nu împărtăşeşte neconcordismul ontologic, adică separarea radicală între natural şi supranatural, ci pe cel epistemologic care susţine că fizica nu are acces la metafizi-că.[3]Georges Lemaîtrc este şi el un adept al discordismului epistemologic. El recunoaşte că atât ştiinţa cât şi teologia ajung la adevăr dar ele nu se intersectează. Fiecare îşi urmează propria sa cale. Articularea este poziţia care fructifică într-un mod fecund relaţia dintre teologie şi ştiinţă. Ea depăşeşte unilateralităţle concordismului şi ncconcordismului, făcând posibilă întâlnirea teologiei cu ştiinţa într-un dialog constructiv, fără a forţa limitele ştiinţei, dar totodată fără să abdice de la Revelaţie. In plan ontologic Dumnezeu este relaţionat cu lumea fară să se identifice cu ea. în plan epistemologic ştiinţa se poate întâlni cu teologia pe tărâmul metafizicii. Teologia se întâlneşte cu ştiinţa în plan filosofic. Discursul teologic nu trebuie să dea direct constantelor universale din cosmologie o explicaţie teologică. Dar într-un plan filosofic aceste constante ştiinţifice pot fi integrate într-o perspectivă finalistă subsumată viziunii teologice asupra lumii.[4]

Pcntm accasia a se vedea A Ganoczy. *Dieu. I homme el la neutre* . Ed. Cerf. Paris. 1995: Paul Davics. *Cod and ihe new phyxies.* Pelican Books, 1984. p. 229

' ' Pentru aceasta a se vedea A. Ganoczy, *Dieu. I'homme el la nature.*. Ed. Cerf. Paris. 1995

"[J] tn acest sens a se vedea S. L. Jaki. *Pierre Duhem. Homme de science ct tlefvi.* Bcauchasnc. Paris. 1990

Duhcm mărturiseşte în articolul *Physique ei melaphysique* din 1893 că.....teoria fiueâ nu este nici o cxplica|ie metafizică, nici un ansamblu de legi generale ale experienţei şi inducţiei care stabilesc adevărul, ci o construcţie artificială cu ajutorul metodelor matematice".

[4] Pentru detalii în legătură cu această pozi|ie, a se consulta Jcan Ladrierc. /. *ariiculalion du* sen*. Nouvcllc Revue Thcologiquc, nr. 119. 1997 si Christian de Duvc(laureat al Premiului Nobel) *Paussierede vie. Unc htsioiredu* viran/.. Ed. Fayard, Parii. 1995

Din diferitele poziţii pe care le au, cosmologii încearcă o interpretare a rezultatelor muncii lor ştiinţifice. Astăzi teoria big bang-ului - deşi cu numeroase insuficienţe şi din ce în ce mai controversată pe plan ştiinţific - este cea mai acreditată de cosmologia ştiinţifică în explicarea începutului uiversului. Această teorie cosmologică venită din partea ştiinţei a dat naştere la mai mult interpretări filosofice şi teologice.

In cele ce urmează reţinem patru puncte de vedere în ceea ce priveşte interpretarea big bang-ului. Intr-o primă interpretare actuală, big bang-ul este exclus deoarece se apropie prea mult de o concepţie creaţionistă,[5] [6] Stephen Hawking, introducând coordonatele unui timp imaginar elaborează un model de univers, fără singularitate iniţială şi fară limite.[5] II. Bondi, F. Hoyle şi T. Gold consideră la rândul lor că universul rămâne mereu asemenea cu el însuşi prin generarea continuă de materie.[6] Există savanţi credincioşi care cu o tentă concordistă tind să găsească modele alternative big bang-ului; teoria big bang-ului este un instrument apologetic pentru a demonstra crearea lumii de către Dumnezeu. Această poziţie este ilustrată de matematicianul englez Sir Edmund Taylor Whittaker în lucrarea *Space and spirit Theories of the Universe and the arguments for the existence of God,* Londra, 1946. Lucrarea a constituit referinţa discursului papei Pius al XH-lea din 1951. când acesta a validat teoria big bang-ului din perspectiva biblică. Precizăm că Whittaker era pe atunci membru al Academiei Pontificale de Ştiinţe. Mai există o poziţie conform căreia nu există o legătură directă între big bang şi creaţie, într-un sens teologic. Un adept al acestei poziţii este Georges Lemaître. Pentru el ipoteza atomului primtiv care prefigurează teoria actuală a big bang-ului rămâne independentă în raport cii orice interpretare metafizică sau religioasă.[579]

Creaţia din punct de vedere teologic nu presupune în mod necesar un început metafizic şi cu atât mai mult unul natural. în schimb începutul metafizic presupune creaţia în sensul de legătură internă între Dumnezeu şi lume. Dar începutul metafizic nu presupune începutul natural. E vorba de un univers static, perfect, fără limite temporale sau

---

Linstcin intr-u disculic cu Lcmaîlrc când acesta 1-a înlrcbat cc părere are despre ulomut pnmiliv, Einstein a răspuns ..Nu îl accept penmi că atomul primitiv sugerează prea mult o creare a lumii"- E. Gunzing. *Le rayonnement cosmologique. Trace de I 'univers primordial,* p. 145

Pentru aceasta a se vedea Stephen Hawking, Rogcr Penrose *La nalure de l'espace el du temps.* Ed. Gallimard. Paris. 1997.

"[H] A se vedea Claude Allcgre. *Dicu face â la science,* F.d. Fayard. Paris, 1997 şi H. Kragh. *Cosmology and contmvcrsy. The historical dcvelopmcnt oftwa teorie* o f the Univers.,* Princcton Univcrity Press. 1996.

singularitate iniţială. O imagine similară este vehiculată şi de creaţionismul ştiinţific fixist. începutul natural nu implică neapărat creaţia (avem doar o singularitate fizică sau geometrică), şi nici începutul metafizic pentru că nu descrie o apariţie din neant a materiei. De aceea trebuie multă prudenţă atunci când se face o legătură între creaţia teologică şi big bang-ul.

Big bang-ul poate fi situat într-o problematică a dezbaterilor care articulează un dialog onest între teologie şi ştiinţă dar nu poate constitui un veritabil instrument apologetic pentru demonstrarea credinţei creştine. în schimb, cunoaşterea corectă, asumarea lucidă a datelor puse la dispoziţie de teoria big bang-ului poate să permită o înţelegere mai adecvată a contextului cosmologic actual şi ca atare o plasare corespunzătoare în cadrul unui dialog sincer între teologie şi ştiinţă. Menţionăm totuşi că relaţionarea directă a creaţiei cu o singularitate iniţială poartă în ea germenii unei concepţii filosofice implicite. Obsesia începutului material al universului exprimă în fond o optică filosofică asupra lumii: fie una teistă, dar nu obligatoriu de sorginte creştină, prin care Dumnezeu a creat lumea, primul contact fiind singularitatea, pe urmă S-a retras, lumea devenind din acea singularitate iniţială, fie o concepţie ultradelcrministă care sugerează că destinul lumii este conţinut şi se desfăşoară în conformitate cu datele iniţiale ale singularităţii.

[m] Pentru aceasta as consulta Uominique Lambcrt. *Mgr. Georges Lemaître el le debut către la cosmologie etlafoi.* Revue theologique de Louvain. nr. 28. 1997. Idem. *Dieu et le big hang.* LcCourrier. nr. 5. 2001. p. 32

3. Tendinţe ideologice în cosmologia ştiinţifică actuală

3.1. Ştiinţa înţeleasă ca o gnoză automântuitoare

Atât materialismul cât şi idealismul sunt văzute în noul context al holismului ca simple unilateralităţi. Creştinismul, de fapt ca oricare religie sau filosofie, în sine, nu prezintă decât o reprezentare reducţionistă a lumii şi a vieţii. Pentru a înţelege cosmosul şi viaţa e nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofiilor şi ştiinţelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare. Mari savanţi ai lumii din mai multe

domenii (matematică, fizică, biologie, psihologie etc.) au dat naştere unei concepţii, cunoscute sub denumirea de *gnoza de la Princeton.* Ei neagă apartenenţa la o anumită ideologie, dar tocmai negarea ideologiei se constituie într-o nouă ideologie. Expresia *gnoza de la Princeton* datează din 1969. Mişcarea e mai veche decât numele. Precursor a fost G. Strambcrg cu lucrarea *Sufletul Universului,* scrisă la Pasadcna, în 1939.

Noua gnoză este pătrunsă de orgoliul dat de solitudinea celor care cred că deţin secretele şi tainele Universului. Este stimulat orgoliul omului, cultivându-se astfel individualismul. Putem asemăna oarecum noua gnoză cu misterele de la Eleusis. Acolo fiecare se iniţia de unul singur, devenind pe rând conducător al jocului. In gnoza actuală fiecare savant e succesiv sau simultan, jucător şi conducător al jocului.

Mântuirea înseamnă pentru gnostici cunoaştere, iluminare. Nu mai avem o mântuire în Hristos, ci o automântuire, generatoare de infinită încredere în capacitatea omului.

Atât gnozele antice cât şi cea actuală au în comun fapml că ele sunt separate de Hristos. Şi o gnoză fară Hristos este de fapt o pseudocunoaştere, o iluzionare, o amăgire. Nu întâmplător, Sfinţii Părinţi au condamnat cu asprime ereziile gnostice. Aceste concepţii, prin intelectualismul exacerbat nu reflectă realitatea. Gnosticul ne prezintă o falsă realitate care nu este decât o proiecţie a realului în propria lui minte. Prin gnoză ne separăm de real şi aceasta pentru că fiinţăm in măsura în care ne raportăm la Hristos.

în gnozelc antice avem eonii care sunt structuri dc conştiinţă supraumane, intermediari între Dumnezeu şi lumea noastră. Eonul coboară în lumea noastră unde e întemniţat Fiecare dintre noi posedă o scânteie suprasensibilă. Când unul din aceşti eoni îşi conştientizează această scânteie se ajunge la descătuşarea lui din lumea terestră.

In noua gnoză eonii sunt demistificaţi, vorbindu-sc acum de holoni. Avem în faţă o imagine completă: *vrăjire - dezvrăjire -revrâjire a lumii.* Dacă lumea înainte de Hristos era dominată de o serie de simboluri, care reprezentau prezenţa sacrului în lume. concepţiile scientiste au încercat o dezvrăjire a lumii. Actualmente lumea este revrăjită prin noua gnoză. Holonul este o totalitate participând ca o parte într-o totalitate mai vastă, ca într-un fel de arbore ierarhizat.

Noua gnoză este încoronarea unei viziuni copleşite de orgoliul omului separat de Dumnezeu, a omului care se vrea ca un dumnezeu

dar fără Dumnezeul cel viu. Se susţine că „...gnoza de la Princeton oferă singura istorisire ce nu poate fi respinsă de ştiinţă, deoarece este însăşi ştiinţa in «inversare conformă». Dosul unei măşti nu poate respinge faţa ei. Zadarnic încearcă religiile înscăunate să-şi înlocuiască miturile descalificate şi incredibile, prin ideologii politice... Viitorul aparţine unei gnoze ştiinţifice, deoarece ea reprezintă singurul (mit conform)."

Dar creştinismul nu se reduce la ideologie. El are în centru Persoana lui Hristos. Singur Hristos. Dumnezeu - Omul ne-a lăsat o învăţătură cu valabilitate veşnică şi care poate fi întrupată la modul concret. în orice moment al istoriei.

Noua gnoză este o paganizare mult mai gravă decât ceea ce am întâlnit în păgânismul anterior lui Hristos. Deşi se pronunţă împotriva oricărei ideologii, gnoza actuală este aservită unei ideologii fundamentate pe doctrina panteistă a hinduismului.

• Raymond Ruycr. *Gnoza de la Pnncelon,* Ldilura Nemira. Bucureşti, 19VS. p. 10

Reprezentanţii acestei viziuni spun: „...Noi nu avem de ales între religiile mitic-ideologice, fals. fragile şi păgânismul modernizat reprezentat de gnoza ştiinţifică. De altminteri, ce altceva este fondul permanent al tuturor religiilor istorice, decât acelaşi păgânism în forme arhaice şi înveşmântări pestriţe? Zeii sunt trecători, chiar atunci când oamenii se străduiesc sâ-i chintesenţieze, să-i spiritualizeze. Magna Mater păgână. Natura activă. Sufletul lumii. Marca Suzerană a Cosmosului, Marea Conştiinţă a Spaţiului şi a Timpului e mereu prezentă, neistovită, creatoare şi regulatoare a iniţiativelor făpturilor sale, sursă de frică şi de mângâiere." [581]

Este clar că viziunea acestor gnostici nu se poate revendica din creştinism. Viziunea savanţilor de la Princeton nu este creştină! De fapt. ei afirmă fară echivoc: „Noua noastră gnoză este o francmasonerie fară ritualuri sau armonii de întronare, (...) unde fiecare pune la încercare, pentru sine şi pentru ceilalţi, noi formule personale de atitudini şi comportamente, «montaje» experimentale proprii... în calitate de gnostici noi nu suntem creştini. Faptul că unii dintre noi îl venerează în continuare pe Isus - aşa cum alţii îşi venerează mama, soţia sau un magistru - e treaba lor."[582]

Să poarte ştiinţa începutului de nou mileniu amprenta noii ideologii, care nu vrea să aibă de-a face cu nici o credinţă din trecut,

tocmai prin aceasta vădindu-se caracterul ei dizolvant? Se prea poate. Important este să nu confundăm ştiinţa autentică cu ştiinţa care ni se propune ostentativ în întreg spaţiul mediatic.

Rezultatele ştiinţei actuale tind să fie confiscate de mentalitatea new-age-istă, care vrea să demonstreze că este posibilă automântuirea. Ni se propune o mântuire în care nu mai avem nevoie de Hristos; este suficient doar să cunoaştem.

in efortul de a construi o nouă religie care să integreze toate cunoştinţele umanităţii, filosofia evoluţionistă are un rol important. Teilhard de Chardin a realizat edificiul metafizic al unei filosofii evoluţioniste, trecând de la actul ştiinţific în sine la o dimensiune

.

Ibidcm. p.

11 **"Ntai** p

12spiritual ă a concepţiei evoluţioni ste ce trebuie asumată cu credinţă religioasă. Noua religie urmează să integreze rezultatele din ştiinţă. De fapt, Tcilhard îşi exprimă explicit intenţia de a înfiinţa o nouă religie: „Ceea ce-mi domină interesul şi preocupăr ile este efortul de a statornici în mine însumi şi

de a răspândi în jurul meu o nouă religie în care Dumnezeul personal încetează a mai fi marele proprietar neolitic din vechime, spre a deveni sufletul lumii; stadiul nostru religios şi cultural cere acest lucru".[7]

Teilhard de Chardin îşi conştientizează situaţia de profet neînţeles, asemenea lui Nietzche. considerându-se singurul om din istorie care în urma experienţelor sale spirituale a primit revelaţiile noii religii. El mărturiseşte: „Cum se face că, cu cât mă uit în junii meu, încă orbit dc ceea ce am văzut, îmi dau seama că sunt aproape singurul om dc acest fel. singurul care a văzut? Când sunt întrebat nu pot cita un singur scriitor, o singură lucrare care să dea o descriere clar exprimată a minunatei Diafanii care a transfigurat totul pentru mine"

Este lăudabilă intenţia lui Teilhard de Chardin de a fundamenta o hristologie cosmică, redescoperind dimensiunea cosmică a mântuirii evidenţiată dc Tradiţia patristică, dar concepţia chardiniană a stat la baza unor puternice idei new age-iste. Tema Hristosului cosmic a fost preluată de curentele new age-iste. Există un curent al teologiei numit *process theology* în care se întâlnesc atât tendinţe new age-iste cât şi ecumenice şi interreligioase. Georgc Maloney în *The Cosmic Christ*

Serafim Rose. op cir.. p. 379

Ibidem, p. 380

From Paul to Teilhard arată că această mişcare teologică a fost influenţată incontestabil de scrierile lui Tcilhard de Chardin.[8]

Teilhard de Chardin se bazează în afirmaţiile lui pe propriile experienţe. Dar mistica lui este una misterioasă, în care contactul cu natura poartă mai degrabă resimţirea duhurilor căzute. Teilhard nu a făcut decât să dea expresie unui anumit duh ce caracteriza filosofia evoluţionistă, arătând ce stă în spatele unei concepţii afişate ca fiind ştiinţifică şi obiectivă. Wolfgang Smith în lucrarea *Teiihardism and the New Reiigion* arată concret felul în care concepţia lui Teilhard a fost utilizată în subminarea religiozităţii tradiţionale.

***" în legitura tu teologia Hmtusului co*rmc** si **gândirea lui Teilhard dc Chardin in curentele religioase contemporane putem face câteva referiri: E.H. Cousins. *Proces Theology. Basic Writing*.* New York. 1971; Mary Bednarowski. *Literature of the New Age.* M. Dhavantony, *The Cosmic Christ ami World Religion*.* 1993. Matthew Fox The Coming oh the Cosmic Christ The Healing of Mother Earth and the Birth of a *Global Renaiiance.* San Francisco. 1988; J. Rossner. *In Search of the Primordial Tradition and the Cosmic Christ: Uniting World Religions Experience with a Last Christianity.* Journal of Religiobn and Psychical Research, nr. 15. 1992**

De fapt chiar propriile mărturisiri ale lui Teilhard de Chardin despre experienţele sale spirituale sunt bulversante. în lucrarea *The Heart of the Matter* , Teilhard îşi confesează câteva din experienţele sale extatice. O primă experienţă trăită \n 1919 este descrisă astfel: „Omul mergea prin deşert, urmat de tovarăşul său, când Lucrul s-a năpustit asupra lui. Apoi deodată o suflare de aer arzător trecu peste creştetul său, străpunse bariera pleoapelor sale închise şi pătrunse în sufletul său. Omul a simţit că încetează a mai fi el însuşi; o răpire irezistibilă l-a luat în stăpânire, ca şi cum toată seva tuturor lucrurilor vii, vărsându-se dintr-o dată între prea strâmtele hotare ale inimii sale, ar fi rcmodelat cu putere slăbitele fibre ale existenţei lui...M-ai chemat, iată-mă, spune Lucrul. Sătul de abstracţii, dc atenuări, de vorbăria vieţii sociale, ai dorit să te masori cu Realitatea întreagă şi neîmblânzită. Te aşteptam spre a fi tăcut sfânt. Iar acum m-am aşezat asupra ta pe viaţă sau pe moarte. Cel ce m-a văzut o dată, nu mă mai poate uita niciodată: cl trebuie fie să meargă întru osândă împreună cu mine, fie să mă mântuiască o dată cu sine".[9] ■:]'.') 9h ь

Astăzi metafizica chardiniană este folosită renunţându-se însă la neodarwinismul care era în plin apogeu în epoca lui Teilhard. Unul dintre arhitecţii celebri ai noii sinteze ce se vrea o religie a viitorului este americanul Kim Wilber, cel mai influent gânditor al mişcării de psihologie transpersonală. Wilber este intens mediatizat, fiind la marc vogă printre intelectualii americani.

Serafim Rose. p. 404

Carta Iui *Nunta raţiunii cu sufletul: integrarea ştiinţei cu religia* (apărută în 1998) a fost foarte apreciată. Ann Godoff, directoarea celui mai mare concern de edituri din lume, Random House, spunea: „Nu e nici un alt scriitor în viaţă pe care l-aş publica mai curând decât pe Ken Wilber".[10] Wilber la ora actuală, cu cele 16 cărţi scrise, traduse în 20 de limbi, este cel mai tradus autor academic din S.U.A.

Wilber, fără să pretindă că este original, preia idei din mai multe surse bibliografice, integrându-le în sistemul său. Manifestând interes pentru ştiinţă, el însuşi fiind la origine om de ştiinţă (biochimist) îşi canalizează eforturile pentru spiritualizarea teoriilor ştiinţifice. în această strădanie putem observa tendinţa de a prezenta sub formă ideologizată unele rezultate ce ţin de ştiinţă. EI încearcă integrarea respectivelor teorii ştiinţifice într-o doctrină mai largă ce pretinde că poate explica originea şi sensul lumii.

Arătând succesul filosofici evoluţioniste, Wilber afirmă scopul suprem al acestui proces evolutiv: autoîndumnezeirea. „Noi, oamenii, suntem într-un proces de creştere către potenţialul cel mai înalt, iar dacă potenţialul cel mai înalt este Dumnezeu, atunci noi creştem către propria Dumnezeire...Evoluţia este doar Spirit în acţiune, Dumnezeu în devenire, iar acesta devenire e sortită să ne ducă pe toţi la divinitate".[11]Wilber preluând fundamentele metafizicii chardiniene, în lucrarea *Sex, Ecologie, Spiritualitate* vorbeşte de integrarea noosferei cu biosfera, de organizarea suprarațională a conştiinţei planetare. Aplicând principiile sale inclusiv în sfera politicului, el legitimează manifestarea Sufletului lumii în toate domeniile chiar şi în economie şi politică, vorbind de un Dumnezeu liberal. Experienţa spirituală autentică îl va ilumina şi pe cel care activează în aceste sectoare, considerate mai puţin compatibile cu viaţa religioasă.

Dumnezeul noii sinteze trebuie resimţit la orice nivel al existenţei. „Conştientizarea spirituală este conştientizarea transliberală, nu conştientizarea preliberală. Ea nu este reacţionară şi regresivă, ci evolutivă şi progresivă...Rezultatul, am putea spune, este un Spirit liberal, un Dumnezeu liberal, o Dumnczeiţă liberală".[12]

[5,7] Ibidem, p. 386
[m] Ibidem. p. 389
[m] Ibidcm, p. 392

în noua religie, creştinismul nu este înlăturat ci integrat, dar într-o formă extrem de denaturată. Ideea Dumnezeului personal nu are cc căuta într-o astfel de religie. La fel se întâmplă cu dogme fundamentale precum creaţia din nimic, dumnezeirea lui Hristos, calitatea de Logos Creator şi Mântuitor al lui Hristos.

Ken Wilber mergând pe linia noii gnoze arată că „...principala activitate religioasă a Iui Iisus este aceea de a se întrupa în adepţii săi şi ca adepţi ai săi, nu ca unicul Fiu al lui Dumnezeu istoric (o noţiune monstruoasă), ci în felul unui adevărat Călăuzitor Spiritual, ajutându-i pe toţi să devină fii şi fiice ale lui Dumnezeu. Există trei trăsături esenţiale ale mesajului ezoteric al lui Hristos, aşa cum e dezvăluit în Evangheliile gnostice: cunoaşterea de sine este cunoaşterea lui Dumnezeu, şinele cel mai înalt şi divinitatea fiind identice; Iisus cel viu vorbeşte de iluzie şi iluminare, nu despre păcat şi pocăinţă; Iisus nu este prezentat ca Dumnezeu, ci ca un călăuzitor spiritual".[13]

Şi totuşi astăzi cultura ştiinţifică reprezintă o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană. Pentru a se articula mai bine la problematica actuală, teologia nu poate să facă abstracţie de această cultură. în acest context al culturii ştiinţifice este de o importanţă crucială ca teologia să ştie să valorifice ca un instrument apologetic rezultatele ştiinţifice în misiunea ei de propovăduire a Revelaţiei. >:

Dar între dialogul dintre teologie şi ştiinţă trebuie să se evite sincretismul. O asociere a misticilor orientale cu microfizica constituie o gravă confuzie. Un asemenea sincretism aduce prejudicii atât religiei cât şi ştiinţei. Un dialog poate fi fecund cu condiţia ca fiecare parte să-şi păstreze identitatea. în această ordine de idei putem menţiona diferenţa dintre eclesia şi comunitatea ştiinţifică. în cazul eclesiei Adevărul este Logosul întrupat şi poate

fi dobândit şi experimentat într-un mod personal ca rod al comuniunii, într-un cadru marcat dc Revelaţia divină. Pentru comunitatea ştiinţifică adevărul este rodul unei osteneli individuale sau colective, dar în orice caz fară să se înscrie într-un demers al Revelaţiei, fiind lipsit şi de aprofundarea unor relaţii personale.

[5,0] Ibidcm, p. 392

Ştiinţa nu trebuie să determine gândirea teologică, dar contextul actual ne obligă la un dialog interdisciplinar pentru o mai bună actualizare a mesajului creştin. Bineînţeles că provocarea interdisciplinarităţii implică un risc, dar care trebuie asumat. Aceasta cu atât mai mult cu cât există numeroase mărturii ale unor somităţi ştiinţifice mondiale, care obligă teologia la un răspuns corespunzător. Aceste mărturisiri sunt bine intenţionate, fiind lipsite dc tendinţe ideologizante tendenţioase. Astfel Peacockc declară: „Există o ierarhie a ordinii în lumea naturală şi dacă Dumnezeu este realitatea în care cred creştinii, căile ştiinţei şi ale credinţei creştine trebuie întotdeauna din punctul meu de vedere, în cele din urmă să conveargă. Nu pot să nu văd în lumina celor spuse, demersul ştiinţific şi teologic ca interacţionând şi mutual iluminând realitatea".[591] O altă mărturie este cea făcută de Polkinghorne: „Ordinea raţională a lumii pe care ştiinţa o afirmă este o imitare a raţiunilor divine prezente în lume. Dc asemenea cred că atunci când ne împărtăşim de frumuseţile lumii, participăm la bucuria lui Dumnezeu în creaţie...Credinţa religioasă este o încercare cumulativă de a aduce împreună o putere sintetică care face conexiuni între diferite nivele ale experienţelor umane. Există argumente care mă conving să iau religia în serios şi să caut credinţa religioasă într-o epocă a ştiinţei. Ştiinţa este măreaţă dar nu este suficientă din toate punctele dc vedere...Eu însumi sunt creştin, preot anglican, deşi sunt şi fizician, ocupându-mă cu microfizica teoriei cuantice".[592]

în concluzie, pretinsul conflict dintre ştiinţă şi credinţă provine, fie dintr-o îndrăzneală exagerată a savanţilor, fie dintr-o

---

Arthur Peacockc. John Polkinghorne *Scieniisu ai Theoiogians.* SPCK. Londra. 1996. p. 11 "; John Polkinghorne. *Serimis* ***Talk. Science and Retigion in diatngue.*** **SCM Press LTD, Londra. 1995. p. 9**

timiditate nejustificată a teologilor. Oricum conflictul nu este între credinţă şi ştiinţă, ci între savanţi şi teologi. Credinţa luminează raţiunea, ea fiind un dar de la Dumnezeu, care presupune şi o colaborare umană. Teologia bazându-se pe Revelaţie nu are nevoie să fie justificată de ştiinţă. Nu e nevoie să căutăm în mod necesar o cale de concordanţă între Revelaţie şi ştiinţă. Domeniul teologului este diferit de cel al savantului, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să se ajungă la un conflict, cunoştinţele lor putând să se întregească reciproc. Rezultatele ştiinţei adevărate confirmă datele Revelaţiei.

Ar fi de dorit ca generaţia actuală de teologi să se străduiască pentru însuşirea de cunoştinţe culturale şi ştiinţifice la un nivel cât mai ridicat. In felul acesta se pot da răspunsuri pertinente la problemele de interferenţă, provocatoare pentru timpurile noastre. E nevoie să depăşim o mentalitate unilaterală, exclusivistă. In acest sens, încheiem cu cuvintele Părintelui Iova Firea, deosebit de actuale, chiar dacă au fost scrise în perioada interbelică: „Şi e pornită din mândrie, nu din convingere ştiinţifică, atitudinea celor ce nu vor să audă de o coordonare a datelor utile din aceste două domenii, ci pretind a-şi continua fiecare drumul propriu, fără a privi în dreapta şi în stânga. Şi aici o parte din vină o au teologii intransigenţi. Căci, oricât de ipotetice şi de unilaterale ar fi unele concluzii ale ştiinţelor exacte, în numele adevărului care nu poate fi decât unul, ele trebuie cercetate cu seninătate de cei iubitori de adevăr. Şi singur sistemul de gândire bazat pe datele fundamentale ale revelaţiei şi care poate integra în el oricare din concluziile deplin verificate la care s-a ajuns în atât de variatele domenii ale efortului omului de a pătrunde în tainele firii, pentru a da astfel o concepţie unitară şi armonică despre lume, va putea da convingerea despre realitatea obiectivă a cunoaşterii noastre şi despre sinceritatea şi dorul inimii noastre după adevăr, bine şi frumos".[14]

3.2. Holismul ideologic

.

Ne vom opri, foarte pe scurt, pentru a marca modul cum se manifestă în ştiinţa actuală noua ideologie, new-age, în esenţă un sistem scientist dar colorat mistic. De asemenea vom puncta pe scurt implicarea ideologiei globaliste în cosmologie. Practic, pornind de la o mistică de tip oriental a realităţii, o mistică a totalităţii, mulţi oameni de ştiinţă se pun, mai mult sau mai puţin conştient, la dispoziţia marelui curent ideologic al desfiinţării oricăror graniţe, al nivelării tuturor registrelor de existenţă.

Mulţi fizicieni au lansat aşa numita *paradigmă vibratorie,* conform căreia universul se reduce la o sumă de vibraţii. In această teorie nu mai poate fi vorba de particule fundamentale, fiind respinse dualităţile undă-corpuscul şi substanţă-câmp. Totul e în continuă mişcare, mişcare ce determină ciclurile de existenţă (se simte influenţa ideii ciclicităţii din filosofia orientală). Realitatea observabilă este

---

Pr. Iova Eirca, *Cosmogonia biblica şi teoriile ştiinţifice.* Editura Anastasia. Bucureşti. 1998

iluzorie (maya); ceea ce vedem cu ochii nu e realitatea adevărată. Ideea „mistică" devine, prin intermediul acestei perspectiva fizice, pârghie pentru interpretarea minţii umane; la rândul său, aceasta întăreşte aserţiunea de bază.

Astfel, neuropsihologul Karl Pribram a elaborat un model holografic al creierului. In acest model, vibraţia, frecvenţa şi oscilaţia au o importanţă deosebită. Creierul posedă un cod matematic care traduce în mod implicit informaţiile explicite pe care le primeşte de la organele de simţ. De exemplu, dacă noi, cu ajutorul ochilor, vedem culoarea sau forma unui obiect, culoarea sau forma reprezintă concepte abstracte de fapt, prezente în lumea noastră de simboluri. Ele nu există în realitate; altfel spus, pentru creier nu există culoare sau formă. Ceea ce noi înţelegem prin aceste concepte înseamnă pentru creier o sumă de vibraţii, care explicitează informaţia înfăşurată şi existentă în mod implicit în creier.

Karl Pribram a lucrat la Stanford Institute. Şi-a început cariera în neurochirurgie sub coordonarea lui Karl Lashby. Acesta a căutat, timp de peste 30 de ani, aşa numita engramă, presupusul

sediu şi substanţa memoriei. Dar s-a demonstrat că memoria nu e localizată undeva anume în creier, fiind prezentă în tot organul. Frământat de această problemă, Pribram a apelat la hologramă. Pornind de la faptul că, dacă se sparge o anumită hologramă, fiecare parte a ei redă întreaga imagine, Pribram a arătat că şi creierul uman dispune de caracteristici holografice, în sensul că în creier întregul e codificat în fiecare fragment al masei cerebrale. .

In fizică întâlnim aceste idei în jurul teoriei despre *matricea S.* Această teorie fundamentează ştiinţific ceea ce în mod metaforic a fost numit *bootstrap* (în limba engleză, „şireturi", sugerându-se imaginea împletirii). Acest model a fost propus, în decada a şasea a secolului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat şi dezvoltat de alţi fizicieni, ca David Bohm şi Fritjof Capra. Conform acestei teorii, nu există o lume materială ci doar o ţesătură de conexiuni; nu există particule elementare ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu, expresii ale unei energii rotitoare. Teoria *bootstrap* conferă universului o conştiinţă ontologică. Materia nu determină conştiinţa şi nici conştiinţa nu determină materia, dar atât materia cât şi conştiinţa sunt aspecte ale unei realităţi dinamice. Acest fel de a vedea lumea a fost adâncit de Bohm în *Plenitudinea lumii şi ordinea ei.*

Microfizica propune ipoteza *bootstrap,* ca o paradigmă a holismului în ştiinţele naturii. în această viziune, legile naturii,, ar fi autodeterminări unice, rezultate ale necesităţii logice a auto-consistenţei materiei. Perspectiva holistică vrea să înlăture concepţia fundamentalistă care afirmă constituirea lumii din particule elementare. Ca atare, ipoteza *bootstrap* a fost propusă de Chew pentru hadroni, afirmând că toţi hadronii sunt identici în ceea ce priveşte coerenţa generală. Fiecare particulă elementară e astfel element constitutiv al unor sisteme; mediator care asigură interconexiunile existente în cadrul sistemului. Chew crede că ipoteza *bootstrap* e de natură să reformuleze întreaga noastră concepţie despre fenomenele fizice, tinzând spre un model al realităţii în care singura intrare va fi consistenţa.

!

Această idee este susţinută de Chew *¡ladrón Bootstrap Hypothesis:* „Conform acestei ipoteze, natura se autoorganizează după un principiu de autoconsistenţă exprimabil printr-o infinitate de condiţii ce determină cu unicitate particulele existente. De la nivelul hadronilor şi al interacţiei tari, ipoteza *bootstrap* a fost extinsă, pe baza unor concepte topologice, şi la alte tipuri de particule şi interacţii. generalizând, în felul acesta, pentru tot universul particulelor elementare (şi al quark-urilor) ideea *democraţiei nucleare.* Nu există vreun tip privilegiat de particule; existenţa fizică în întregul ci, cu toate particulele ei, este unitatea Fiinţei".[594]

Trebuie să afirmăm răspicat că această concepţie are prea puţine afinităţi cu reprezentarea creştină a lumii. Este o viziune panteistă asupra lumii, care desfiinţează orice fel de specific al realităţii. Se nivelează totul, realitatea ncfiind constituită din particule ci dintr-o ţesătură de conexiuni, care îşi are originea şi finalitatea în ea însăşi. Teoria *bootstrap* reprezintă mai degrabă o aplicaţie a ideologiei globalizării în ştiinţă; este expresia ştiinţifică a unei ideologii care se impune treptat la toate nivelele în lumea contemporană. Până şi termenul de *democraţie nucleara* ne aminteşte de modelul social prezentat ca ideal în lumea noastră; e vorba de o democraţie care să asigure drepturile omului şi prosperitatea - sloganurile ideologiei actuale, mediatízate până la exasperare.

Ştiinţa, într-o abordare mecanicistă, pleacă de la entităţi materiale, existente independent, care prin interacţiune dau naştere întregului. într-o abordare holistă, se pleacă de la indivizibilitatea lumii, iar ştiinţa are rolul de a extrage din întreg părţile separabile şi a le descrie într-o ordine explicită. în gândirea holistă, lumea nu trebuie văzută fragmentar ci ca o plenitudine, sau, după Bohm, o plenitudine indivizibilă în mişcare curgătoare. Fizicianul american vorbeşte de o ordine implicită şi una explicită: omul şi cosmosul

i

- G. I\ Chcw*, Hadron Bootoirap Hvpoihesis,* apud lhe Pârvu, *Arhitectura existenţei,* H umani la*, 1990. p. 231

nu sunt decât nişte proiecţii ale unui fundament comun. „Presupunerea că fiecare fiinţă umană este o realitate independentă care intcracţionează cu alte fiinţe umane şi cu natura ne va induce în eroare

şi este, de fapt, greşită. Mai degrabă, toate acestea sunt proiecţii ale unei singure totalităţi".[15]

Perspectiva holistă este dominantă în ştiinţa actuală. Fenomenele fizice nu mai pot fi studiate în sine, universul trebuie privit în întregul Iui, fiecare nivel al existenţei participând la realitatea cosmosului ca întreg. Este depăşită disjuncţia dintre întreg şi parte. în acelaşi timp nu mai există o ireductibilitate a nivelelor de organizare structurală a lumii. Ilya Prigogine afirmă: „Nu există un nivel fundamental, nici un nivel nu este complet întemeiat în vreun set specific de niveluri [...]. Fiecare nivel şi fiecare aspect îşi aduce o anumită contribuţie proprie la realitatea întregului".[16]

Este viziunea holismului ontologic al lui D. Bohm, construită printr-o abordare conjugată a metafizicii lui Whitehead şi a fizicii cuantice. Dacă, în ştiinţa clasică, fenomenele fizice erau independente de continuumul spaţiu—timp şi fără semnificaţie, în paradigma holistică evenimentele fizice sunt contextualizate, căpătând semnificaţie. Unitatea lumii nu mai este căutată în particulele fundamentale ale realităţii sau în legile care guvernează comportamentul entităţilor individuale, ci în modelele fundamentale care apar în multitudinea şi diversitatea fenomenelor. Dar pentru a avea acces la acest *pattern* invariant al existenţei, el trebuie să fie manifest în lumea cognoscibilă nouă, după cum ordinea implicită a lui Bohm se desfăşoară şi se exprimă în ordinea explicită existentă în lumea noastră. Ordinea implicită a lui Bohm se referă la un nivel profund şi nemanifest al realităţii, care se concretizează în ordinea explicită existentă în lumea manifestă. Se poate face o legătură între teoria *bootstrap* elaborată de Chew şi ontologia holistă a lui Bohm. Se observă acest lucru şi din folosirea unor termeni comuni. De exemplu, matematica folosită pentru cele două teorii introduce limbajul topologiei. De asemenea, conceptul de ordine este comun ambelor teorii, insistând asupra ţesăturii de interconexiuni în detrimentul particulelor fundamentale ca suport al existenţei,

Heisenberg, Weinbcrg, Salam, Yukawa, propun ca fundament al arhitecturii universului particulele elementare. Totuşi, această direcţie nu mulţumeşte cercetările actuale. Se pune problema găsirii unui nivel suficient de profund organizat. încât să constituie mediul de devenire al

---

[w] **David Bohm.** ***Plenitudinea lumii si ordinea ei,*** **p.** [49]
[t%] **Ibidem. p. 49**

fiinţei. Dar în condiţiile actuale, ale unei mentalităţi integratoare, propovăduitoare a globalismului, un asemenea nivel multiorganizat nu poate să fie o entitate individuală. Principiul individualităţii e dizolvat pentru a se impune o perspectivă globală şi integratoare a ştiinţei. Această viziune dizolvantă existentă în ştiinţă interferează cu ideologia globalismului de astăzi, care anulează orice specific.

Nivelul fundamental al existenţei, propovăduit de concepţia holistă, este caracterizat de reflexivitate şi de capacitatea autogenerării. Unitatea totalităţii nu mai pleacă de la particular la general, de la individual către global, ci există o unitate primordială care se regăseşte şi se manifestă în multiplicitatea şi diversitatea realităţii existente. întregul se regăseşte în fiecare parte. In holismul ontologic, realitatea primordială este lumea în totalitatea ei, infinită şi nemărginită în spaţiu-timp.

Prin această concepţie se încearcă unificarea tuturor aspectelor realităţii, inclusiv a contrariilor, cum e cazul raporturilor unitate-multiplicitate şi mişcare-stabilitate. Unificarea acestor aspecte ale realităţii a reprezentat deopotrivă provocarea şi speranţa, uneori nemărturisite, ale oricărui tip de epistemologie.

In antichitate existau două mari direcţii ontologice. Şcoala eleată, prin Parmenide, afirma doar existenţa iui Unu, existent ireductibil dincolo de multiplicitatea fenomenelor naturale. Conform acestei concepţii, nu există mişcare şi deci nici schimbare. La celălalt pol era şcoala din Efes, reprezentată de Heraclit. Este binecunoscută formula lui: totul curge, ceea ce înseamnă că există o veşnică mişcare, care produce permanenteschimbări. Lumea antică nu a reuşit să ajungă la o viziune care să reunească contrariile în aceeaşi teorie, o concepţie care să împace mişcarea cu stabilitatea, diversitatea şi unitatea. Tendinţele filosofiei antice au fost preluate de paradigmele ulterioare.

Interferenţa între filosofie şi ştiinţă a făcut ca de-a lungul timpului să apară diferite paradigme referitoare la relaţia între unitate şi diversitate. Modelul ontologic al substanţei a impus ştiinţei o primă paradigmă a unităţii în diversitate, bazată pe calitate, formă şi esenţă, specifică concepţiei tradiţionale a ştiinţei din antichitate şi evul mediu. Prin fizica lui Galilci, Descartes şi Newton s-a produs o mutaţie profundă, ştiinţa modernă introducând categoriile de lege, cantitate şi măsură, prin care se contura un model al diversităţii iară unitate.

Ştiinţa contemporană a elaborat un nou model, cu intenţia exprimată de a relaţiona unitatea cu diversitatea.

„Se caută acum o posibilitate de înţelegere a unei unităţi ce nu se mai evidenţiază prin reducerea ontologică a diversităţii. Nu se mai presupune astfel existenţa unui nivel ontic fundamental, prin invocarea căruia să se reducă complexitatea lumii la comportamentul simplu al unui număr determinat de specii de particule, printr-o lege universală sau teorie unitară... O asemenea perspectivă asupra lumii cedează treptat locul unei viziuni care articulează coerent relaţia devenirii cu fiinţarea, a schimbării cu permanenţa".[5^7]

David Bohm, pentru a fundamenta o ontologic consecventă cu fizica cuantică, propune o nouă ordine naturală, ideca unei ordini implicite. Această ordine nu se referă la o succesiune regulată a unor obiecte sau a unor evenimente, ci e ordine totală, conţinută implicit în fiecare regiune a spaţiului şi a timpului. Pentru a desemna purtătorul ordinii implicite, David Bohm îşi dă seama că hologrania este statică şi de aceea introduce, în studiul *Quantum Theory as an Indication of a New Order,* conceptul de *holomovement* (holomişcarc). Existenţa actuală nu mai e **o** realitate dată, ci o abstracţie, o cxplicitare a ordinii implicite.

[597] llya Prigoginc. *Fr6th Being ta &coming$_m$* apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţe^* p. 235

„Obiectele, actual existente în mişcare spaţio-temporală determinată, sunt abstracţii ale holomovcmentului, relevate şi relevante numai în cadrul unor contexte speciale - momente particulare ale unei ordini explicite, care nu există în sine, ci poate fi considerată o substructlură a întregului inanalizabil. Aici însă prin structură nu va trebui să înţelegem aranjamente ordonate şi măsurate în care noi asamblăm lucruri separate, ci un moment de echilibru al unei ordini totale, un nucleu de generativitate al acesteia, care poate conţine, paradoxal pentru înţelegerea obişnuită, şi aspecte nesimultane cu grade diferite de implicare".[17]

Viziunea holistă a lui Bohm respinge existenţa unui nivel ultim, fundamental al existenţei. Dar aceasta nu înseamnă că nu există nici un nivel ontologic fundamental care ni se dezvăluie prin diferite moduri de organizare a lumii. Un asemenea nivel contribuie la devenirea întregii lumi. Astfel, nu există particule separate, lucrurile fiind implicate unele

---

David Bohm. *Wholeness andlhe Implicate Order,* apud lite Pàrvu, *Arhuectura exislenlei.* p. 303.

în altele, într-o ordine a integralităţii nedivizate. Viziunea holistă presupune **o** dinamică permanentă care impune apariţia de noi totalităţi.

Se poate observa că această concepţie a lui David Bohm interferează cu ideologia globalistă contemporană, având, de asemenea, multiple aspecte new age-iste. Chiar terminologia care subliniază existenţa unei noi ordini în lumea naturală denotă un limbaj al paradigmei new age-iste. Această teorie are meritul de a înlătura o concepţie fragmentaristă, secvenţială, asupra lumii, care cultivă o cunoaştere analitică a lucrului în sine. Dar nu e cazul să ne entuziasmăm în faţa unei asemenea teorii şi să ne-o asumăm fără nici un discernământ. E o perspectivă a interconexiunilor, a inlerclaţionării, care nu este de factură creştină. Dimpotrivă, arc numeroase elemente care sunt revendicate de ideologia new age-istă, opusă în esenţa ei creştinismului. Aceste teorii fizicecontemporane, datorită sugestiilor lor panteiste, se pliază mai mult pe religiile orientale.

Armonia dintre noua fizică şi mistica orientală apare şi mai explicit în demersul lui Fritjof Capra, în *Taofizica.* El îşi afirmă explicit adeziunea la mistica orientală:

„Misticul şi fizicianul ajung la aceeaşi concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară. Şi acest acord nu face decât să confirme străvechea înţelepciune indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, şi Atman, absolutul subiectiv, sunt identice".

Experienţele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca o multitudine de fiinţe şi lucruri individualizate, ci ca pe o energie continuă care conectează toate realităţile existente. Astfel de experienţe sunt descrise de marii iniţiaţi ai lumii. Cunoaşterea ştiinţifică, într-o asemenea percepţie, capătă tendinţe oculte şi magice, specifice gnozelor păgâne. Această ştiinţă este ermetică şi destinată doar iniţiaţilor, având un profund caracter elitist.

Tot Capra mărturiseşte: „Mă aflam pe malul oceanului. într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se şi-mi ascultam propria respiraţie când, deodată, am avut revelaţia întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Fiind fizician, ştiam că nisipul, pietrele, apa şi aerul din jurul meu sunt formate din molecule şi atomi în vibraţie, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacţionează producând sau distrugând alte particule. [...] Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în fizica energiilor înalte,

dar până în acel moment le receptasem numai la nivelul graficelor, diagramelor şi teoriilor fundamentate matematic. [...] am văzut atomii elementelor şi pe aceia ai propriului meu corp prinşi în dansul cosmic al energiei; i-am simţit ritmul şi i-am auzit muzica şi în acel moment am ştiut că acesta era dansul lui Shiva, zeul dansatorilor, cel divinizat de hinduşi".[18]

Mai mulţi savanţi au fosl influenţaţi în cercetările lor de noua viziune. Amintim pe Ilya Prigogine, Abraham Maslow, Stanislav Graf, Rupert Sheldrake, Lynn Margulis, Peter Russell.

Bruno Wurtz, în remarcabila sa carte, ***New Age**** menţionează: „Noul tablou cosmologic, universal vibratoriu, cu infinita sa mulţime de interferenţe codificatoare de informaţie, nu mai exclude nimic din experienţa umană, întrucât îşi integrează ontologic până şi viziunile mistice, cele oriental-spirituale şi cele paranormal-transpersonale. Fritjof Capra consemnează că reprezentările despre proces, de transformare şi fluctuaţie în taoism, spre exemplu, joacă un rol de importanţă excepţională. Fluctuaţia, ca temelie a oricărei ordini - idee introdusă de Prigogine în ştiinţele moderne ale naturii - reprezintă tema principală a tuturor textelor taoiste". [1]

înstrăinarea ne noi înşine, de semeni şi de lumea exterioară s-ar datora tocmai pierderii viziunii holiste, integratoare asupra lumii. E adevărat că ştiinţa actuală depăşeşte exterioritatea dintre obiectiv şi subiectiv, dintre realitatea materială şi cea spirituală, tributară mentalităţii dualiste. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să ne înscriem pe orbita concepţiei panteiste, care anulează orice fel de distincţii referitoare la Dumnezeu, om şi cosmos. Toate relele produse în lume sunt puse pe seama concepţiilor şi ideologiilor care afirmă existenţa distincţiilor, a specifităţilor.

„Soluţia ar consta în metanoia, în reînnoirea conştiinţei, în revenirea la viziunea holistă, în reaşezarea gândirii pe temelia sacrei globalităţi. Integrarea ştiinţei şi tehnologiei occidentale cu înţelepciunea orientală, cu mitologia antică şi cu sfera numită ocultă, reîncifrarea magică a lumii, alias revrăjirea ei, sunt primele strădanii ale acestui program".[19]

3.3. Evoluţionism şi crea(îonism

"* Fritjof Capra. *Taofizica,* Editura Tehnică. Bucureşti. 1995. p. 255
bideu, p. 9
Bruno Wurtz, JVw ***Age,*** **Editura de Vest. Timişoara. 1994. p. 174 Ibtdem, p. 175**

Numeroase confuzii apar în disputele cosmologice datorită unei greşite semnificaţii date terminologici. Astfel adesea creaţia este asociată crcaţionismului, iar evoluţia evoluţionismului. Vom vedea că atât evoluţionismul cât şi creaţionismul, în sensul extrem al cuvântului, nu reprezintă decât nişte concepţii unilaterale, cu tentă ideologică, ce depăşesc atât ştiinţa propriu-zisă cât şi teologia. Creaţia este specifică teologiei, pe când evoluţia este unul din termenii reprezentativi pentru mentalitatea modernă, impus de gândirea ştiinţifică în diferite domenii. Acest concept a devenit cheia unei adevărate paradigme. Evoluţia s-a concretizat în ştiinţe precum: biologia, paleontologia, geologia, ecologia, genetica, embriologia, matematica, fizica. Pe baza acestui concept încetul cu încetul s-a elaborat o teorie evoluţionistă aplicabilă în diverse aspecte ale vieţii.

Teoria evoluţionistă se bazează pe nişte principii. în mare aceste principii pot fi rezumate la următoarele: lumea este inteligibilă, ea poate şi trebuie descrisă după exigenţele logicii . formale ale matematicii; exigenţele ştiinţifice impun o autosuficienţă a legilor naturii în explicarea raţională. Ştiinţa nu trebuie să recunoască o intervenţie exterioară care să perturbe cursul natural al transformărilor şi schimburilor de energie; inteligibiliatatea lumii presupune universalitatea legilor naturale. Evenimentele trecute trebuie analizate în funcţie de legile stabilite azi şi verificate în experienţele prezente; universalitatea legilor naturii face ca fenomenul viului să nu ţină exclusiv de biologie, ci să fie integrat într-un fenomen natural cosmic, istoria omului fiind legată de istoria cosmosului; diversitatea formelor de viaţă nu este ireductibilă. Fiinţele vii trebuie studiate căutând o explicare generală. Acestea trebuie puse în continuitate unele cu altele şi continuitatea se face după o arborescentă unde fiinţele se diferenţiază începând cu un strămoş comun, printr-o succesiune de transformări; fiinţa umană nu trebuie exclusă observaţiei şi explicaţiei ştiinţifice.

Teoria evoluţionistă bazată pe aceste principii nu se reduce la un fapt natural precum dinamica clementelor naturale observată în univers. „Pe baza unor principii metaştiinţifice, teoria evoluţiei propune o interpretare a ansamblului faptelor. Interpretarea generală a faptelor

naturii este dată prin înscrierea lor într-o istorie unde interacţionează factorii naturali care produc variaţiile şi permanenţele. Termenul de evoluţie înseamnă astfel o teorie, nu un fapt sau un ansamblu de fapte".[603]

Fondatorii teoriei evoluţioniste sunt Darwin şi Lamarck, prin introducerea conceptelor de varietate şi selecţie naturală.[6]** în anii 1930, o nouă teorie numită *sintetică* părea să acopere insuficienţele, ignoranţa şi greşelile elaborate de Darwin şi Lamarck. Se numeşte sintetică deoarece asociază explicarea transformistă cu cea a eredităţii prin aportul geneticii - noua ştiinţă care începea să se impună. Este elaborată de Dobzhansky, Mayr şi Simpson. Permanenţa şi transformarea fiinţelor vii se explică prin constanţa patrimoniului genetic transmis la reproducere şi prin mutaţiile aleatorii şi continue genetice datorate selecţiei naturale. O asemenea viziune părea definitivă, armonioasă, globalizantă. Astfel această teorie se acordă în anii 1970 cu teoria holistică.

O primă critică a acestei teorii vine din observarea unui nou comportament, chiar dacă nu există o explicaţie înscrisă în patrimoniul genetic. O altă critică vine din partea biologiei moleculare care a schimbat maniera de a vedea rolul genelor. Genomul nu mai e văzut ca un ansamblu stabilit supus schimbării prin mutaţii, ci genomul însuşi este o structură variabilă, dinamică. Genomul nu este constituit dintr-o succesiune secvenţială de gene limitate, ci este o reţea de interacţii multiple.

După publicarea ***Originii speciilor*** (1859), evoluţionismul se impune ca o teorie în multiple domenii. Ne interesează acum, în mod special, domeniul istorici, al sociologiei, deoarece prinimpunerea

[601] **Jean Michel Maldamé. *Evolution et création,* Re*uc thomiste. nr.4. 19%. p. 578**

Pentru o cunoaştere mai detaliată a eoncepliilnr dan* inîsle ţi ncodarwinistc, precum şi pentru o critică a lor. a se tcdca Jean Cîayon. *Darwin et l'après Darwin: une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle.* Ed. Kime. Paris. 1992; Daniel Bccquemonl Darwin. *Darwinisme, evolutiomsme.* Ed. Kimc. Paris. 1992: Ernst Mayr. *Dan* m et la pensée modeme de l'évolution.* Ed. Odile. Paris. 1993

concepţiei evoluţioniste istoria umanităţii a fost înţeleasă ca fiind autonomă, societatea dispunând de un potenţial autoorganizator. Darwinismul social şi eugcnismul sunt cunoscute, iar ele proclamă un progres al umanităţii dar strict orizontal, preocupându-se de social şi

politic. Progresul este înţeles ca o ameliorare a condiţiilor economice, sociale şi politice. In Anglia eugenismul a fost înfiinţat de Galton, Pearson, Penrose, Fisher, Haldane la sfârşitul secolului XIX. în S.U.A. aceste idei fac parte din programe sociale şi politice. Herbert Spencer'(în Anglia), J.D. Rockfeller şi W.G. Summer în S.U.A. sunt promotorii unei astfel de filosofii sociale şi politice.

Astfel de idei au facilitat dezvoltarea capitalismului industrial. Andrc Pichot menţionează: „Era previzibil că dezvoltarea eugenismului. amestecând predestinaţia şi lupta pentru existenţă, va impune reuşita în afaceri ca un semn al alegerii divine".[20] : **KpMMUnrt** ..w-r

Principiul selecţiei naturale favorizează dezvoltatea mentalităţii individualiste, a autonomiei. Inclusiv cercetările contemporane din genetică reduc identitatea omului la un complex de gene capabile să se autoreproducă. Dimensiunea eshatologică este eludată sau imanentizată. Intr-o astfel de concepţie se favorizează crearea unei mentalităţi în care se pierde sensul eshatologic al istoriei. Pentru a înţelege o astfel de concepţie e sugestiv pasajul lui Richard Dawkins din *La gene egoiste* : „Prin polimerizare la un moment dat, accidental se va forma o moleculă remarcabilă, pe care o vom numi replicatoare. Ea nu este nici cea mai mare moleculă, nici cea mai complexă, dar are extraordinara proprietate de a putea crea copii după ea însăşi...Aceste molecule sunt în voi şi în mine. Ele ne-au creat trupul şi sufletul şi conservarea lor este ultima raţiune a existenţei noastre".[60]

Creaţia însă trebuie articulată cu eshatologia. Aceasta e posibil deoarec avem un unic Dumnezeu Creator şi Mântuitor. Un acelaşi Dumnezeu creează lumea, dar îi dă o orientare profund eshatologică, venind efectiv în lume, asumând-o şi dându-i un sens eshatologic. Articularea eshatologiei într-o teologie a creaţiei ne permite şi o înrădăcinare reală şi concretă în istorie, istoria nefiind separată de cosmos.

W! Jacques Amould, ***La théologie après Darwin,*** Ed. Cerf, Paris, 1998, p. 29

m Ibidem, p. **33**

Evoluţionismul a depăşit graniţele unei teorii ştiinţifice, devenind o adevărată paradigmă ce integrează o viziune asupra lumii. Se poate vorbi de adevărate implicaţii religioase ale paradigmei evoluţioniste ce depăşesc orizontul unei revoluţii ştiinţifice sau culturale. în contemporaneitate asistăm la triumful evoluţionismului, la atotputernicia lui. Conjugat cu teoria relativităţii a lui Einstein şi cu pshianaliza lui Freud, evoluţionismul e integrat într-o megatcorie. Civilizaţia apuseană a secolului XX a dezvoltat această megateorie, impunând-o la nivelul mentalităţii contemporane şi extinzând-o la scară planetară.

în 1959 la aniversarea unui centenar de la apariţia *Originii speciilor* a lui Darwin, savanţii au venit de pretutindeni din lume pentru a marca triumful zdrobitor al evoluţionismului. Julian Huxley, biologul şi filosoful britanic, nepotul lui Thomas Hcnry Huxley, cel mai însemnat dintre primii apărători a lui Darwin a evidenţiat în discursul său esenţa mesajului religios al evoluţionismului, a subliniat faptul că evoluţionismul reprezintă de fapt o nouă religie.

Julian Huxley a fost iniţiatorul unei religii naturaliste numite *umanism evoluţionist,* precum şi secretarul general fondator al Organizaţiei Ştiinţifice şi Educative a Naţiunilor Unite (UNESCO), el apărând ca unii dintre intelectualii cei mai influenţi ai secolului XX. In discursul său la centenarul din 1959, el mărturisea: „Istoricii viitorului vor socoti probabil prezenta Săptămână Centenară ca rezumând o importantă perioadă critică din istoria acestui pământ al nostru - perioada când procesul de evoluţie. în persoana omului iscoditor, a început a fi cu adevărat conştient de sine. Este unul dintre primele prilejuri publice când s-a recunoscut pe faţă că toate aspectele realităţii sunt supuse evoluţiei de la atomi şi stele până Ia peşti şi flori, de la peşti şi fiori până la societăţile şi valorile umane - pe scurt, că întreaga realitate este un unic proces dc evoluţie. în modul evoluţionist de gândire nu mai este nevoie şi nici loc pentru supranatural. Pământul nu a fost creat, ci a evoluat. Tot aşa s-a întâmplat şi cu animalele şi plantele care îl locuiesc, inclusiv cu noi, oamenii - minte şi suflet, creier şi trup. La fel s-a întâmplat cu religia. Omul evoluţionist nu mai poate scăpa de singurătate în braţele întruchipării unui tală divinizat pe care el însuşi 1-a creat, nici să mai fugă de responsabilitatea luării unor

decizii adăpostindu-sc sub umbrela Autorităţii Divine, nici să se eschiveze de la greaua sarcină de a da faţă cu problemele sale prezente şi de la planificarea viitorului său, bizuindu-se pe voia unei pronii atotştiutoare dar de nepătruns. Viziunea evoluţionistă ne dă putinţa să întrezărim, chiar dacă nedeplin, direcţiile noii religii despre care putem fi siguri că se va ivi, spre a sluji nevoilor erei viitoare".[607]

Acest text este sugestiv pentru a ne lămuri dc orgoliul noii religii ce-1 prezintă pe om ca supremul agent al istoriei, înlocuin-du-se perspectiva biblică asupra lumii cu una ce implică o credinţă întemeiată pe naturalismul evoluţionist. Philip Johnson în *Defeating Darwiiiism by Openhtg Minds* (lucrare publicată în 1997 Ia Illinois) arată că noua credinţă bazată pe evoluţionism urma să devină temei nu doar al ştiinţei, ci şi al guvernării, legii şi moralei. Urma să fie filosofia religioasă a modernităţii.

Teoria evoluţiei devine astfel temeiul autonomiei creaţiei faţă de Dumnezeu. „Tendinţa de a transfera transcendentul în interiorul imanentului demonstrează că teoria evoluţiei nu a reuşit să descopere adevărata relaţie dintre Dumnezeu şi creaţie, care îşi are unica ei soluţie în existenţa lucrărilor sau a energiilor necreate. Datorită acestui fapt, se porneşte mereu de la premisa falsă că lumea ar fi autonomă faţă de Dumnezeu, uitându-se de prezenţa Duhului în creaţie". [608]

Progresele ştiinţifice din deceniile şapte şi opt ale secolului XX au început să ridice numeroase obiecţii atotputernicei ideologii evoluţioniste prezentate ca unica teorie ştiinţifică legitimă. Prin

---

Serafim Rose. op. cit.. p. 9 **"* Pr. Prof. Dr. Dumitru Popcscu.** ***Omul fără rădăcini,*** **Ed. Netnira. Bucureşti. 2001. p. 58**

rezultatele geneticii moleculare, ale cmbriologiei şi ale altor ştiinţe biologice, evoluţionismul era pus în dificultate. Au apărut cărţi ştiinţifice ce criticau teoria lui Darwin, printre care amintim *Implicaţiile evoluţiei* (1961) de G. A. Kerkut, profesor de fiziologie şi biochimie la Unversitatea Southampton în Anglia, şi *Evoluţia organismelor vii* (1973) de Pierre Grasse. unul din marii biologi contemporani, fostul preşedinte al Academiei Franceze de

Ştiinţe. **.;, -r r'Uîi y# Mfrifrtfifi' *"jW>W\f* i^1lî>**

Pierre Grasse îşi încheia cartea cu următoarele cuvinte: „Prin uzul şi abuzul unor postulate ascunse, al unor îndrăzneţe şi adesea neîntemeiate extrapolări, s-a creat o scudo-ştiinţă. Ea prinde rădăcini în chiar miezul biologici, tăcând să rătăcească numeroşi biochimişti şi biologi, ce cred în mod sincer că acurateţea conceptelor fundamentale a fost demonstrată, ceea ce este departe de realitate".[21]

Pe la sfârşitul anilor 1980 o importantă fisură apare în eşafodajul evoluţionist. Renumiţii paleontologi Ni Ies Eldredge şi Stephen Jay Gould şi-au publicat noua teorie evoluţionistă a echilibrului punctual, care demasca lipsa formelor de tranziţie în arhiva fosilelor. Apoi tot în acei ani în geologie e reabilitată teoria catastrofelor. Darwinismul susţinea formarea uniformă a straturilor geologice, pe când teoria catastrofelor ce prindea teren din ce în ce mai mult în lumea academică spuneau că toate straturile s-au format prin inundaţii şi alte catastrofe similare.

In ultimii ani, Philip Johnson a devenit unul dintre principalii critici ai darwinismului. Johnson a predat dreptul 30 de ani la Universitatea Berkelcy din California, fiind specialist în analizarea logicii argumentelor. Citind lucrările apologetice ale darwinismului a sesizat magia discursurilor din aceste lucrări, bazate nu atât pe argumente ştiinţifice, ci pe butade retorice, însoţite de amănunte de specialitate pentru impresionarea marelui public, necunoscător al detaliilor ce ţin de ştiinţele biologice. în 1991, Johnson a tipărit cartea *Danvin sub acuzaţie,* caracterizată de o luciditate a gândirii concretizată printr-o argumentaţie temeinică, în contrast cu discursul retoric şi alambicat al darwiniştilor.

Profesorul Johnson mărturisea: „In loc să se ia în serios problemele intelectuale şi să le riposteze, ei răspundeau de obicei prin tot felul de divagaţii şi un limbaj imprecis, ceea ce făcea cu neputinţă discutarea obiecţiilor reale faţă de darwinism. Este exact felul în care vorbesc oamenii ce încearcă cu tot dinadinsul să nu înţeleagă un lucru".[610]

Lucrarea lui Johnson a încurajat şi pe alţi savanţi să publice lucrări ce evidenţiază dificultăţile evoluţionismului. In 1996 biochimistul Michael Behe în cartea *Cutia neagră a Iui Darwin* arată că recentele descoperiri din biochimie nu se împacă cu darwinismul. Fără

Serafim Rose. op. cit, p. 16

să facă parte din mişcarea creaţionistă ştiinţifică, el vorbeşte de proiectarea mecanismelor biochimice interdependente, ceea cc exclude o evoluţie autonomă a acestor procese.

In 1997 cartea *Nu întâmplător!* a biofizicianului Lee Spetner a dat o altă lovitură darwnismului. El s-a ocupat 30 de ani cu mutaţiile genetice, arătând că acestea niciodată nu vor duce la schimbările transformiste interspecii pretinse de evoluţionişti, evidenţiind totodată limitele variaţiilor genetice în cadrul aceleiaşi specii. In 1998 publicarea cărţii *Deducerea existenţei unui plan* a profesorului de matematică şi filosofie William Dembski, convertit la ortodoxie aduce o argumentaţie solidă, bazată pe legile probabilităţilor matematice care demonstrează că ordinea şi complexitatea lumii nu pot fi justificate prin cauze naturale.

Cu toate că evoluţionismul este prezentat exclusiv ca încununare a eforturilor ştiinţifice de a descifra tainele lumii, este în mod fundamental o filosofie atee ce pretinde un act de credinţă aprioric, un angajament efectiv faţă de ideologia materialistă ce vrea să-L alunge pe Dumnezeu din orice teorie a originii şi sensului cosmosului. Dacă natura e singura realitate care există, ea

poate şi trebuie să-şi justifice intr-o manieră exhaustivă existenţa şi mai mult să fie capabilă de a-şi săvârşi propria complexitate şi diversitate din univers.

Pentru impunerea evoluţionismului nu atât dovezile ştiinţifice sunt necesare, ci imperativul excluderii lui Dumnezeu din existenţa noastră, pentru a legitima unica formulă acceptabilă de explicare a lumii: materialismul absolut. In acest sens c grăitoare afirmaţia geneticianului Richard Lcwontin consemnată în studiul *Billiions and Billions of Demons* publicat în 1997: ..Noi ţinem partea ştiinţei în ciuda absurdităţii evidente a unora dintre explicaţiile ci. în ciuda eşecului său de a împlini multe din extravagantele sale făgăduinţe de viaţă şi sănătate, in ciuda tolerării de către comunitatea ştiinţifică a unor poveşti inconsistente luate ca atare, fiindcă ne-am luat un angajament prioritar, un angajament faţă dc materialism. Nu metodele şi instituţiile ştiinţifice

ne constrâng să acceptăm explicaţia materialistă a lumii fenomenale, ci. dimpotrivă, aderenţa noastră apriorică la cauzalitatea materialistă ne obligă să creăm un aparat de investigare şi un set de concepte ce produc explicaţii materialiste, indiferent cât de potrivnice intuiţiei, indiferent cât de mistificatoare pentru cei neiniţiaţi. Mai mult, materialismul este absolut, căci nu putem să acceptăm ca un Picior Divin să ni se pună în prag". [1]

Abordarea problematicii ce ţine de începutul lumii noastre nu ţine atât de ştiinţă, oricât de performantă ar fi aceasta, ci de Revelaţia dumnezeiască. Adevărata cunoaştere a acestui subiect e dată de continuitatea duhului Sfinţilor Părinţi, transmisă acelora care s-au ostenit duhovniceşte pentru a-şi asuma prin vedere duhovniceasca ceea cc Moise a primit prin descoperire dumnezeiască, şi ceea ce Sfinţii Părinţi au interpretat în lumina Duhului adevărului. Problema începutului lumii depăşeşte premisa ştiinţifică ce pretinde o uniformitate a proceselor şi a legilor fizice. Din perspectiva duhovnicească a Sfinţilor Părinţi evenimentele

petrecute dinaintea căderii în păcat s-au desfăşurat după o altă logică decât cea cu care operăm după cădere.

Din păcate, astăzi, cu toate că s-au făcut eforturi serioase din partea ştiinţei de a se depăşi o concepţie simplistă şi autosuficientă care să proclame triumful exclusiv al raţiunii autonome, mai sunt tendinţe captive orgoliului luciferic ce vor să cuprindă integral taina existenţei creaţiei printr-o cunoaştere ce-L exclude pe Dumnezeu.

Afirmaţia prin care se arată că taina începutului nu poate fi cuprinsă deoarece acea lume a începumlui funcţiona după nişte legi inobservabile de logica discursivă, lezează major orgoliul savanţilor care sunt siguri de infailibilitatea metodelor lor de explicare a cauzei şi a finalităţii lumii. Din acest punct de vedere, evoluţionismul rămâne o teorie fară semnificaţie, la care s-ar putea renunţa uşor, dacă s-ar găsi o teorie alternativă prin care să se ofere o explicare autonomă a apariţiei lumii. Dar se ţine atât de mult la această teorie, cu toate insuficienţele

ei. tocmai pentru că este expresia cea mai clară în plan ştiinţific a acelora care vor să înţeleagă lumea fără Dumnezeu.

La celălalt pol. contrară teoriei evoluţioniste se află mişcarea creaţionistă. La creaţionişţii stricţi sunt două tipuri de atitudini: o respingere a discursului ştiinţific (dominantă în S.U.A. până în anii 1920 şi mai puţin întâlnită astăzi) şi creaţionismul ştiinţific care foloseşte ştiinţa pentru o demonstrare literală a adevărurilor Scripturii, influenţată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat.

Sunt unii creaţionişti care susţin că lumea a fost făcută în şase zile, fiecare zi având 24 de ore. Unii spun că data creaţiei ar fi fost cu 4004 ani înainte de Hristos (conform arhiepiscopului James Usser - 1581-1656), alţii pun această dată între 10-20 000 ani. potopul jucând un rol important pentru explicarea rocilor sedimentare şi a fosilelor. Alţi creaţionişti consideră că între primul verset şi cel de-al doilea din Genesa au trecut milioane sau chiar miliarde de ani. Este perioada din care pot data rocile sedimentare şi fosilele care au aparţinut unor forme de viaţă trecută. S-arăspândit rapid sub influenţa unei versiuni în engleză a Bibliei cu note marginale, publicată în 1909. reeditată în 1917.

înainte de 1850 asistăm la o dezvoltare a teologiei naturii. Arhidiaconul William Paley în *Teologia naturală* din 1802 scrie: „Este evident că există un proiect al fiecărui lucru din natură. Fără îndoială invenlatca şi crearea lucrurilor naturii depăşeşte orice calcul, arătând o armonie şi o frumuseţe admirabilă ce depăşeşte o capacitate exclusiv naturală".[22]

Apoi Thomas Reid, un filosof scoţian va fi cel care va înfiinţa aşa numitul realism scoţian. Pentru a răspunde scepticismului lui David Hume. Reid şi discipolii lui afirmă posibilitatea omului de a cunoaşte prin experienţe empirice rezultate care pot fi generalizate prin inducţie. Gândirea lui Reid este importată în S.U.A. în 1768 prin intermediul presbiterilor scoţieni. Această gândire va deveni fundamentul şcolii teologice înfiinţate de Charles Ilodge la Princeton. Sunt recunoscute trei surse ale cunoaşterii: raţiunea (stabileşte legăturile între idei), natura (furnizează datele), Revelaţia Scripturilor (oferă o cunoaştere incontestabilă). Teologii americani caută astfel să practice o teologie ştiinţifică.

Jacques Arnould. *Les creationnistes,* Ed. Ccrf. Paris. 1996. p. 25

în S.U.A. teoria catastrofică, conform căreia rocile sedimentare şi fosilele sunt rezultate în urma potopului a fost dezvoltată de Georges Cuvier, care a propus-o şi în Europa în 1825. Dar în acea epocă apare şi teoria geologului scoţian Charles Lyell care afirmă că o eră geologică din trecut nu diferă faţă de cele care se pot observa azi. Savantul scoţian publică în 1830 primul său volum *Principiile geologiei*, pe care Darwin îl va avea în călătoria sa la bordul vasului *Beagle.*

Dacă până în 1850 era un acord între ştiinţă şi religie, în S.U.A., mai ales după războiul de secesiune (1861-1865) conflictul s-a accentuat. Unul dintre cele mai profunde motive îl constituie profesionalizarea universităţilor. Sub influenţa universităţilor germane, se trece şi în S.U.A. la un sistem de diplome necunoscut până atunci (licenţe şi doctorate în filosofie).

Numărul de diplome va creşte de la 198 în 1871 la 5568 în 1900. Aceşti absolvenţi vor deveni un corp în sine, cu o libertate de expresie separată de cea a autorităţii religioase.

In anii 1920 mişcarea antievoluţionistă ia o amploare deosebită. Apar legi federale prin care este interzisă predarea evoluţionismului în şcoli. în 1920 apare noţiunea de *fundamentalism* ce va fi dezvoltată de un curent teologic ce ţine la interpretarea literală a Scripturilor.

In 1925 are loc primul proces al maimuţelor pentru testarea legilor antievoluţioniste. între 1981-1982 are loc al doilea proces al maimuţelor al reverendului William Mc Lean împotriva Arkansas Board of Education pentru a se obţine egalitatea predării evoluţionismului şi creaţionismului. Alte manifestări exagerate al disputelor dintre evoluţionişti şi creaţionişti nu arată decât faptul că ele sunt reprezentări extreme şi unilaterale, marcate de aspecte ideologice.

Ştiinţa, pentru a fi credibilă şi pentru a putea intra într-un dialog fructuos cu teologia trebuie să se debaraseze de orice ideologie. Arătând tenta ideologică a creaţionismului, Arnould spune că „...problema nu constă în faptul că există un Institut de creaţionism ştiinţific, ci mai ales în maniera în care cercetătorii strict creaţionişti se depărtează de la practica normală a ştiinţei. Aceasta nu înseamnă neapărat un serviciu adus de ştiinţă religiei, deoarece ştiinţa contemporană trebuie ferită de orice ideologie, filosofie sau metafizică subadiacentă. în caz contrar se va împiedeca un dialog real şi fructuos. Ghetoul n-a favorizat niciodată munca ştiinţifică". [613]

Din perspectivă ortodoxă cosmologia teonomă depăşeşte unilateralitatea specifică atât evoluţionismului cât şi creaţionismului. „Cosmologia teonomă se distanţează atât de creaţionism, cât şi de evolutionism. Nu poate accepta nici creaţionismul, care consideră că lumea a fost perfectă din momentul creării ei, intrând în conflict cu evoluţionismul, şi nici

evoluţionismul nu-I acceptă, fiindcă acesta consideră că lumea se dezvoltă prin ca însăşi, fără legătură cu Dumnezeu. Cosmologia teonomă depăşeşte aceste două tendinţe prin concepţia despre procesul de creaţie continuă, care îşi are obârşia în creaţia de Ia început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant, şi se încununează cu creaţia finală, când totul se transformă în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, într-un cer nou şi pământ nou. Această creaţie continuă este posibilă doar în măsura în care Creatorul păstrează o legătură internă cu universul prin energiile Sale necreate şi aduce lucrurile la existenţă prin raţiunile lor interne la timpul potrivit, după înţelepciunea Sa". [23]

Prin teologia creaţiei fiecare dintre noi devenim contemporani creaţiei originare şi înţelegând astfel cosmologia, ea îşi descoperă orizontul eshatologic. Hristos e şi Alfa, dar şi Omega creaţiei. Insistând pe finalitatea creaţiei în Hristos ne putem ancora mai bine în realitatea prezentă, trăind-o într-o tensiune eshatologică, aspirând mereu spre sensul ultim al cosmosului şi istoriei, care se desăvârşeşte în eshaton dar poate fi anticipat şi în istoria noastră, acum şi aici. în această perspectivă teologică se facilitează atât un dialog interconfesional, pentru că această teologie depăşeşte graniţele confesiunii, dar şi un dialog cu ştiinţele naturale din diferite domenii, care au început să insiste pe finalitatea naturii, nu doar pe descrierea sau cauzalitatea ei.

Epilog

Abordarea temei *Sensul eshatologic al creaţiei* poate provoca unele nedumeriri sau chiar pronunţate rezerve prin faptul că o astfel de

---

[6,4] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu. *Ortodoxie şi contemporaneitae,* p. 186

temă e extrem de vastă pentru a fi abordată într-un volum. Fără a fi adeptul unei teologii a generalizărilor nivelatoare, generatoare de clişee de gândire şi simţire, am optat în elaborarea lucrării pentru o abordare în care să primeze sinteza şi semnificaţia ce derivă dintr-o viziune integrativă asupra lumii, faţă de o reprezentare dispersată în detalii şi amănunte tehnice specifice unei mentalităţi postmodemiste adepte a specializării ce riscă să identifice teologia cu o profesie, chiar dacă această profesie e învăluită de aura academică.

M-am străduit să mă raportez cu maximă seriozitate la această lucrare ca la un act de cercetare ştiinţifică supus normelor acrivici academice actuale dar nu am căutat noutatea cu orice preţ, nu am dorit să şochez ostentativ prin anumite idei sau exprimări, ci m-am concentrat să actualizez în vremurile noastre învăţăturile dumnezeieşti ale Sfinţilor Părinţi, expresii ale unei viziuni unificatoare a cosmosului cu istoria într-o perspectivă ce afirmă cu tărie sensul eshatologic al întregii creaţii. în acest scop nu am urmărit citarea masivă a textelor însoţite de bogate note critice doar pentru a-mi legitima propriile idei. ci le-am folosit ca suport pentru exprimarea acelei viziuni tradiţionale şi sfinţitoare cc articulează în mod coerent relaţia creaţiei cu Dumnezeu.

Mărturisesc că această alcătuire nu reprezintă rezultatul unui demers iscoditor ce-şi limitează motivaţia la propria plăcere rezultată din rezolvarea unei probleme în sine, ci e rodul unei frământări reale privind problematica sensului. în interpretarea textelor pe care le-am studiat nu am fost preocupat de a fi *original* ci m-am ostenit să desluşesc - sau poate doar să intuiesc - *sensul originar* al textului, să mă las rostit de textul încorporat Tradiţiei sfinte, nu de a-1 interpreta forţat pentru a surprinde cititorul, ci pentru a-i surprinde
sensul.

Am fost conştient că sensul autentic al textelor patristice nu poate fi receptat decât în urma unui efort duhovnicesc, înţelegerea adecvată a sensului fiind consecutivă asumării modului de a fi al Sfinţilor Părinţi. Motivaţia de a scrie este însemnată, atât pentru cel ce scrie cât şi pentru cel care citeşte. Ea a imprimat un anumit duh lucrării şi a favoriza o anumită raportare faţă de cele relatate. Nu trebuie să uităm un fapt esenţial: Părinţii nu au scris doar cele ce au experimentat mai întâi, ci ei au şi primit poruncă de la îndrumătorii lor duhovniceşti de a scrie cele pe care le-au trăit. Atunci când scriu, Sfinţii Părinţi o fac cu o smerenie desăvârşită, exclusiv pentru folos duhovnicesc, cu conştiinţa că însuşi

Hristos va lucra în inimile şi în minţile cititorilor, deoarece ei nu au făcut decât să se ostenească pentru a fi vase curate prin care Duhul lui Dumnezeu să transpară spre cele dinăuntru şi spre cele din afară.

Părinţii nu au căutat să-şi facă un renume din cele scrise, să fie originali cu orice preţ, fiind conştienţi că ei se înscriu într-o aceeaşi Tradiţie, care chiar dacă diferă în exprimare, rămâne mereu egală cu sine în conţinut. Această perspectivă explică orientarea eshatologică a teologiei duhovniceşti care i-a ferit pe Părinţi de compromisul cu duhul lumesc ce-i îmbia Ia cinste din partea oamenilor. Aceste consideraţii sunt actuale mai ales acum când pretinsul spirit academic sau ştiinţific, ce riscă să înţeleagă teologia ca o oarecare disciplină universitară, favorizează scrierea unei teologii conjuncturale. Iară noimă, a unei teologii curriculare, fără impact în viaţa concretă a omului, lipsită de tensiunea eshatologică atât de necesară pentru împlinirea aspiraţiilor duhovniceşti.

Motivaţia alegerii temei *Sensul eshatologic al creaţiei* provine din profunda convingere că teologia ortodoxă se identifică printr-o conştiinţă eshatologică unificatoare a cosmosului şi istoriei, care se cerc recuperată şi valorificată în multiplele ei aspecte într-o lume contemporană dominată de fărâmiţare şi confuzie, incapabilă să articuleze coerent eshatonul cu istoria, cosmologia cu eshatologia păstrând distincţiile cuvenite. Am considerat că această temă poate reprezenta pentru mine (şi sper că nu doar pentru mine) şansa conştientizării vocaţiei teologiei ortodoxe de a mărturisi împlinirea eshatologică a întregii creaţii (cosmos şi istorie) unificate în Hristosexacerbat în problematica sociopolitică, dar şi de un pasivism care eludează totalmente istoria şi societatea.

într-o perspectivă eshatologică ortodoxia va asuma toate problemele şi frământările lumii, dar răspunsurile date vor depăşi printr-o conştiinţă profetică o abordare strict istoristă încadrată într-un sistem socio-politic oarecare. „Angajamentul sociopolitic al ortodoxiei nu poate fi întreprins decât respectându-se criteriul fidelităţii propriei sale identităţi eshatologice. Tradiţia eshatologică a ortodoxiei nu poate justifica pasivitatea în faţa problemelor istoriei de astăzi, dar nici nu va abdica în faţa nici unui sistem sociopolitic, oricare ar **fier.**[6,5]

Abdicarea de la conştiinţa eshatologic-profetică s-a făcut şi de către o parte a creştinătăţii, care printr-un compromis cu factorul politic a crezut că poate oferi soluţii adecvate la provocările istoriei. „Vina nu

este numai a politicului, ci şi a unei mari părţi a creştinătăţii, care a uitat de misiunea sa eshatologică. Ilristos n-a făcut politică, dar a schimbat decisiv cursul politicii lumeşti prin noua perspectivă istorică şi eshatologică a cerului şi pământului nou. pc care a deschis-o omenirii. Dacă Biserica vrea să înlăture acuzaţiile că s-ar implica în politică, sau pe cele că se ocupă numai dc contemplaţie şi spiritualitate, atunci trebuie să redescopere caracterul profetic şi eshatologic al misiunii ei în Hristos. într-o lume care nu vrea să ştie decât de valori materiale. Biserica arc misiunea să descopere lumii sensul progresului ei spirituar*.[6,6]

în condiţiile actuale, când profetismul Bisericii pare estompat fiind diluat de o mentalitate consumistă, e imperativă afinnarea naturii profetice a eclesiei. Profetismul este o caracteristică esenţială a comunităţii creştine. Condiţia eshatologică a creştinismului nu poate fi înţeleasă fără afirmarea cu tărie a profetismului Bisericii. Dimensiunea profetică vădeşte natura eshatologică a Bisericii. Şi acest lucru e cu atât mai actual cu cât în contextul contemporan Biserica riscă să devină în mentalitatea curentă, formată intensiv

[6I]* **Mănos Begzos.** ***L'eschalologiedans l'arthodoxie du XXsictle.*** **in volumul** ***Itm/is ei eschalaiogie.*** **Ed. Ccrf. Paris, 1994. p. 328**

[m] **Pr Prof Dr. Dumiim Popescu.** ***Omul fără rădăcini.*** **Fti \cmira. Bucureşti. 2001. p. 80**

ideile acestora, se arată că de fapt adevărata evoluţie ne duce spre desăvârşirea realităţii celei mai profunde care ne aparţine: divinitatea. Se urmăreşte de fapt îndumnezcirca omului şi a cosmosului, dar tară Dumnezeul Cel viu. Se aspiră la o autodesăvârşirc luci ferică ce se poate obţine printr-o practică integrală pentru toate nivelele fiinţării noastre. „Când îţi dai scama că tu eşti Dumnezeu, te vei trezi la o lume unde cosmosul îţi este suflet, norii plămânii tăi, picăturile de ploaie bătăile inimii tale. Vei privi luna ca pe o parte din trupul tău şi te vei închina soarelui ca o parte a inimii tale...Pentru aceasta trebuie să amestecăm şi să îmbinăm practicile fizice cu cele spirituale, de la jogging până la sexualitatea tantrică. yoga devoţională. rugăciunea centrată pe Advaita Vedanta şi meditaţia creştină fără de formă".[24]

Serafim Rom**. op. cit. p.** 490

Teoria evoluţiei imanentizează eshatologia. încercarea lui Teiihard de Chardin sau a lui Tipler de a vedea în Punctul Omega al istoriei împlinirea ei prin venirea lui Hristos, face ca eshatologia să fie înţeleasă doar ca un proces evolutiv al istoriei. Dar „...eshatologia evoluţionistă nu poate depăşi cadrul pur natural al istoriei. în această concepţie, Punctul Omega sau venirea lui Hristos apar ca nişte puncte culminante care se înscriu în contextul imanent al istoriei, fără să o depăşească însă pe un plan superior. în realitate, sensul istoriei nu se poate descoperi în cadrul istoriei şi nici nu se poate emite astfel o judecată asupra ei, fiindcă ar însemna să se pretindă, în mod contradictoriu, că istoria ar ajunge la sfârşitul ei, fără să înceteze de a continua. Revelaţia divină vorbeşte însă despre un cer şi un pământ nou care vor apărea la sfârşitul veacurilor, ca să arate că sfârşitul istoriei nu se găseşte în istorie, ci pe olanul superior al noii creaţii transfigurate în Hristos, la Parusia Sa".

Trebuie spus răspicat că evoluţionismul, ca ideologie, nu este o teorie ştiinţifică. Teoria evoluţionistă implică un act de credinţă, ea nu este un fapt dovedit. Evoluţioniştii sunt obligaţi să recurgă la credinţă în doctrina evoluţiei deoarece orice altceva este de neconceput. Paradigma evoluţiei a cuprins încetul cu încetul o diversitate de domenii, devenind filosofia marcantă a comunităţii ştiinţifice; o filosofie bazată pe ideea de progres, iar în ştiinţă peaceea de experiment, care cerc verificarea ipotezelor şi favorizează apariţia de noi concluzii generatoare de progres ştiinţific. Dar noua filosofie centrată pe evoluţie va abdica de la o cunoaştere unificatoare şi integrativă a lumii ce urmărea să descopere Adevărul, dispersându-se în experienţe fragmentare ce surprind iluzorii adevăruri relative şi finite.

J. H. Randall în lucrarea lui *Crearea gândirii moderne* sublinia foarte bine efectul filosofiei evoluţiei: „Credinţele oamenilor de azi au fost adânc impregnate de conceptul de evoluţie...în loc de a căuta să descopere capătul sau ţinta lumii, a mersului lumii ca întreg, ori să discearnă cauza ultimă sau temeiul tuturor celor existente - sarcina fundamentală a ştiinţei şi filosofiei anterioare - oamenii au ajuns să cerceteze doar ceea ce este procesul evolutiv şi numai cc produce el în părţile sale...Nu Adevărul care este obârşia tuturor adevărurilor, ridicând sufletul omenesc deasupra tuturor experienţelor omeneşti, în tărâmul Celui veşnic, ci răbdătoarea, neobosita şi nesfârşita căutare a unei

---

Pr. Prof. DT **Dumitru Popescu.** ***Omul fără rădăcini,*** **p.** 90

infinităţi de adevăruri finite din experienţa noastră - iată ţelul oricărei strădanii ştiinţifice şi filosofice a zilelor noastre".[25]

Originea noţiunii de evoluţie în contemporaneitate trebuie văzută în legătură cu fundamentul lumii înţelese ca un tot convergent către unitate. Dar această totalitate nu trebuie să anuleze distincţiile. ..înţelegem preocuparea teoriei evoluţiei faţă de totalitate şi interioritate, dar socotim că se renunţă prea uşor Ia personalismul creştin, care îşi are temeiul ultim în dogma Sfintei Treimi, în favoarea panteismului din gândirea indiană, unde omul este destinat să dispară în realitatea anonimă a Marelui Tot. Este vorba de o evoluţie a teologiei care se realizează în detrimentul valorilor creştine şi reprezintă o întoarcere la concepţii perimate, care nu ţin seama de caracterul personal al revelaţiei biblice".[26]

Aspectele ideologiei holistice, panteiste predominante în ştiinţa contemporană trebuie observate cu claritate. Chiar dacă se afirmă o raţionalitate a cosmosului, o armonie internă a universului, trebuie să conştientizăm că „...această ordine interioară nu este închisă în sine. în mod panteist şi imanentist. cum consideră mulţi dintre fizicienii

---

[hl] Serafim Rose. *Canea Facerii, crearea lumii si omul inccpiiltirihr,* Ed. Sophia, Bucureşti. 2001. p. 206
[Ml] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu. op. cit.. p. 55

contemporani, ci este deschisă transcendentului divin, fiindcă centrul ei de gravitaţie se află, cum afumă tradiţia Bisericii răsăritene, în Logosul Creator şi Răscumpărător al întregului univers, în Hristos-Pantocrator".[27]

Atât evoluţionismul cât şi creaţionismul fixist, ca teorii cu nuanţe ideologice, pot fî depăşite prin concepţia creaţiei continue specifice teologiei ortodoxe. Ortodoxia afirmă crearea întregii lumi din nimic, dar Dumnezeu, prin lucrarea Sa proniatoare este prezent în creaţie, astfel încât putem vorbi de o creaţie continuă, pentru ca prin creaţia finală, Dumnezeu să conducă întreg cosmosul prin reînnoirea lui la transfigurarea sa integrală. Creaţia continuă afirmă nemijlocit reciprocitatea dintre Dumnezeu şi creaţie, evidenţiind principiul teandrici ca fiind structural creaţiei. Se depăşeşte orice viziune unilaterală şi extremă, înlăturându-se orice opţiune pentru secularizare.

Reciprocitatea dintre Logosul dumnezeiesc şi întreaga creaţie este o constantă a gândirii patristice, arătând prezenţa lui Dumnezeu în lume şi existenţa unei ordini interioare a cosmosului. Sf. Atanasie scria în mod genial: „însuşi Cuvântul Atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui. sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui. ci dându-lc viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte...Precum un cântăreţ, combinând şi împreunând sunetele joase cu cele înalte şi cu cele medii, alcătuieşte o unică melodie, aşa şi înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră şi împreunând cele din aer cu cele de pe pământ şi pe cele din cer cu cele din aer şi unind întregurile cu părţile şi cârmuindu-le pe toate cu porunca şi voia Sa. alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei. El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui".[28]

Totodată concepţia despre creaţia continuă indică şi sensul eshatoiogic al creaţiei. Cosmologia autonomă, care înţelege transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume cu o absenţă a Lui dincreaţie, este depăşită prin viziunea patristică a creaţiei continue ce afirmă deodată transcendenţa şi imanenţa Iui Dumnezeu faţă de lume. Sf. Maxim Mărturisitorul. în mod deosebit a dezvoltat o teologie a creaţiei

---

Idem, *Ştiinfâ ;*/ teologie,* p. 122

Sf. Atanasie cel Mare. *Cuvântcâtre elini,* colecţia PSB. volumul 15. EIBMBOR, Bucureşti. 1987. p. 79

continue, plecând de la legătura intrinsecă dintre Hristos (Raţiunea supremă) şi raţiunile divine din creaţie.

Teologia creaţiei continue facilitează sesizarea sensului eshatologic al creaţiei concretizat prin configurarea unui cer nou şi pământ nou. Părintele profesor Dumitru Popescu exprimă foarte clar acest lucru: ..în opoziţie contrastantă cu concepţia autonomă despre cosmos, care nu vrea să ştie de Dumnezeu şi transformă omul în sclavul senzualităţii şi al naturii, desfigurându-l din punct de vedere spiritual, Sfanţul Maxim se declară, dincolo dc controversa dintre creaţionism şi evoluţionism, în favoarea unei creaţii continue a tuturor lucrurilor din univers, controlată de Logosul divin, ca Raţiune Supremă, care îşi are punctul ei de plecare în creaţia iniţială *{creatio originalis)* şi se va încununa cu creaţia finală (*creatio fmalis)** la Parusia Domnului, prin apariţia unui cer nou şi a unui pământ nou. adică cu transfigurarea întregii creaţii în Hristos".[29]

Controversa dintre creaţionism şi evoluţionism a apărut în spaţiul occidental şi în plan teologic. Ea îşi are una din cauze în teoria dublului adevăr promovată dc teologia scolastică. Această teorie favoriza separarea supranaturalului de natural, lumea naturală fiind condusă de legi proprii şi orice imixtiune a supranaturalului în ordinea naturală era văzută ca o violentare a legilor naturale. Astfel harul este înţeles ca o realitate creată separată de lumea naturală, fără nici o putere transfiguratoare asupra unei lumi închise în sfera imanentului.

Această controversă poate fi depăşită în noul cadru contemporan al dialogului dintre teologie şi ştiinţă prin faptul că rezultatele ştiinţei actuale arată ordinea interioară a cosmosului. Nu e vorba de o ordine exterioară obţinută prin aranjarea părţilor în cadrul întregului, ci de o ordine lăuntrică a lucrurilor ce structurează creaţia din interior printr-o intercondiţionare reciprocă a părţilor cu întregul. Prin ordinea interioară şi dinamică a cosmosului afirmată dc ştiinţa

temporană, prin intuiţiile extraordinare a savanţilor de astăzi, care mărturisesc despre realitatea acestei ordini există şansa recuperării unei viziuni lăuntrice asupra lumii ce poate favoriza articularea unui dialog fecund şi onest între teologie şi ştiinţă.

Ordinea interioară a lumii afirmată de ştiinţă poate fi expresia în plan teologic a comuniunii profunde dintre Dumnezeu şi creaţie, având

---

Pr. Prof. Dr Dumitru Popescu. *Ortodoxie „contem/toruneilate,* p. 194

ca fundament comuniunea desăvârşită existentă în Sfânta Treime. „Logosul divin nu intervine în creaţie nici în mod determinist, pentru a suprima identitatea şi constituţia specifică fiecărui lucru sau fiinţe, dar nici nu le abandonează, pentru a se dezvolta în mod iraţional, prin întâmplare sau hazard. Întrucât Dumnezeul creştin este Dumnezeul iubirii şi comuniunii supreme. Dumnezeu în Treime, Logosul lucrează şi cooperează sinergetic cu **fiecare** lucru creat, potrivit legilor naturale şi modului său propriu de dezvoltare, fiindcă fiecare lucru sau fiinţă îşi are originea în ideile sau raţiunile divine care izvorăsc din Logosul divin, prin Duhul Sfânt".[30]

Idem. ***Omul fără rădăcini*** **p.** 66

Bibliografie

I. Scrieri patristice

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, *Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului*, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitţu Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, Bucureşti, 1987

2. Ibidem, partea II, PSB 16, EIBMBOR, Buc., 1988

3. Athanase d'Alexandrie, *Contre Ies paiens,* colecţia Sources Chrétienées (SC), voi. 18, Ed. Cerf, Paris, 1946 (reeditată în 1977), introd.. trad. şi note Th. Camclot

4. Idem. *Sur l Incarnation du Verbe,* ibidem

5. Idem, *Apologie a l'empereur Constance. Apologie pour sa [uite.*, SC, voi. 56, Ed. Cerf, Paris, 1958, introd., note şi trad. Jan Szymusia

6. *Actele martirice.* EIBMBOR, Bucureşti, 1982

7. Sf. Efrem Şirul, *Hymnus sur le Paradis,* Jean Bastaire, *Le destin du cosmos á la parousie selon Les Peres de L'Eglise,* Contacts, nr. 170

8. Idem. *Hymns on the pearl.* St. Vladimir'S, Theological Quartcly,nr. 1, 1994

9. Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, note şi trad. Pr. Dr. Ghcorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2002

10. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri,* partea II, PSB 30, trad. Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1998

11. Sf. loan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993

12. Sf. loan Gură de Aur, *Scrieri*, partea I, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1987

13. Sf. Irineu al Lyonului, *Demonstraţia propovăduirii apostolice,* trad. Prof. Dr. Remus Rus, EIBMBOR, Bucureşti, 2001

14. Irenée de Lyon, Contre les hérésies, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf. Paris, 1969, vol.5, partea I

15. Ibidem, partea II

16. Idem, *Contre les hérésies*, Sources Chrétiennes. Les Editions du Cerf, 1979, vol. 1, partea II

17. Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, SC, Ed. Cerf, Paris, 1961, vol. 79, introd., note şi trad. Anne Marie Malingrey

18. Sf. Maxim Mărturisitorul *Capetele teologice*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Filocalia 2, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993

19. Idem, *Capetele despre dragoste*, ibidem

20. Idem, *Cuvânt ascetic*, ibidem

21. Idem, *Mystagogia*, EIBMBOR, ibidem, Bucureşti, 2000

22. Idem, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia 3, ibidem. Ed. Harisma, Bucureşti, 1994

23. Idem, *Scrieri. Ambigua*, partea I, PSB 80,ibidem, EIBMBOR, Bucureşti, 1987

24. Ibidem, partea II, EIBMBOR, ibidem, Bucureşti, 1990

25. J. P. Migne, PG, vol. 90

26. Ibidem, vol. 91

27. Cuviosul Nichita Stithatul, *Vederea raiului*, în Filocalia, vol.6, EIBMBOR Bucureşti, 1977

28. Petru Damaschinul, *Despre a şasea cunoştinţă,* Filoc. 5, EIMBOR, Bucureşti, 1976

29. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice,* trad. Diac. Prof. Dr. Ioan Ică jr.. Ed. Deisis, Sibiu, 1998

30. Idem, *Cateheze*, ibidem, 1999

31. Idem, *Imne*, trad. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în volumul *Studii de teologie dogmatică ortodoxă.* Ed. Mitropoliei olteniei, Craiova, 1990

32. Syméon Le Nouveau Théologien, *Hymnes*, SC, vol. 174, Ed. Cerf, Paris, 1971, trad. şi note Louis Neyrand, texte critice Johannes Koder

33. Idem, *Hymnes.* 7-75., ibidem, vol. 156, 1969, trad. Joseph Paramelle, introd. şi note Johannes Koder

34. Idem, *Hymnes. 41 -58.*,ibidem, vol. 196, 1973, ibidem

35. Idem, *Traités théologiques et éthiques*, partea I , SC, Ed. Cerf, Paris, 1966, vol. 122, introd., texte şi trad. Jean Darrouzes

36. Ibidem, partea II. vol. 128. 1967, ibidem

37. Idem, *Catéchèses*, partea I, SC, Ed. Cerf, Paris, 1963, vol. 96, trad. Joseph Paramelle, note şi introd. Johannes Koder

38. Ibidem, partea II, ibidem, vol. 104, 1964, ibidem

39. Ibidem, partea III, ibidem, vol. 113, 1966, ibidem

40. Idem, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, ibidem, vol. 51, 1980, texte şi trad. Jean Darrouzes

41. Sf. Vasilc cel Mare, *Scrieri*, partea I. PSB 17, EIBMBOR, Bue, 1986

II. Articole, studii, lucrări

42. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Iri, Bucureşti, 2000

43. Arnould, Jacques, La théologie apres Darwin, Ed. Cerf, Paris, 1998

44. Idem, Les creationnistes, Ed. Cerf, Paris, 1996

45. Angelescu, Gheorghe, Timp şi dincolo de timp, Bucureşti, Editura Universităţii, 1997

46. Idem, Sensul eshatologic al timpului în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, MO, 1-2, 1995

47. Arseniev. Nicolac. Sensul şi ţinta istoriei, trad. Prof. Dr. RemusRus. ST, 5-6, 1989

48. Allegrc, Claude, Dieu face â la science, Ed. Fayard, Paris, 1997 -m*MWWA *> fORttt W

49. Aubcrt, Philip Gold, Creation et evolution, Ed. Slatkine, Geneva, 1990

50. Behr, Edward O Americă înfricoşătoare, trad. Doina Jela. Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999

51. Beraardi, Jcan Grigorie din Nazianz, Ed. Deisis, Sibiu, 2002 -,J# ■

52. Behr, John, Irenaeus and the ascetic ideal, St. Vladimir'S Theological Quarterly, nr. 4, 1993

53. Berdiaev, Nikolai Sensul creaţiei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

54. Idem, Sensul istoriei. Iaşi, 1996

55. Idem, încercare de metafizică eshatologică, Ed. Paideia,

Bucureşti, 1999

56. Boia, Lucian Istorie şi mit în conştiinţa românească, Ed. Humanitas, 2000

57. Beaucamp, Evode, La Bible et le sens religieux de l'univers, Ed. Cerf, Paris, 1959

58. Bohm, David, Plenitudinea lumii şi ordinea ei, trad. Horia Patapievici şi Sorin Părăoanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995

59. Belu, Dumitru, împărăţia lui Dumnezeu şi Biserica, ST, 9-10, 1956

60. Bohr, Niels, Fizica atomică şi cunoaşterea umană, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti 1969

61. Boutot, Alain, Inventarea formelor, Ed. Nemira, Bucureşti, 1997

62. Bria, Ion, Eshatologia sau lumea viitoare. Ortodoxia. 1-2, 1995

63. Bobrinskoy, Pr. Prof. Dr. Boris Le Royaume des cieux se prend par violence, în Violenţa "în numele lui Dumnezeu", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002

64. Idem, împărtăşirea Sfanţului Duh, EIMBOR, Bucureşti, 1999

65. Balthasar, Hans Urs von, Liturgie cosmique. Paris, 1947

66. Idem. Création et Trinité , Communio, nr. 13, 1988

67. Balca, Prof. Dr. Nicolae, Concepţia despre lume şi viaţă în teologia Fericitului Augustin.ST, 3-4, 1962

68. Bielavski. Maciej Părintele Dumitru Stăniloae-o viziune filocalică despre lume. Deisis, Sibiu. 1998

69. Bădiliţă, Cristian, Miturile lui Platon, Ed. Humanitas, 1996

70. Borella Jean, Criza simbolismului religios, trad. Diana Morăraşu, Ed. Institutului European, Iaşi, 1995

71. Burke. James, Ce jour-la l'univers changea. Ed. Albin Michel, Paris, 1987

72. Barrow, John, Originea universului, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994

73. Idem, Frank Tipler, The Anthropic Cosmological Principie. Clarendon Press, Oxford, 1986

74. Idem, Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor. Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999

75. Băncilă. Vasile. Duhul sărbătorii. Bucureşti, Editura Anastasia. 1998

76. Bastian. Jean Pierre. Protestantisme et comportament économique, RHPS, 4, 1998

77. Broglie, Louis, Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei. Ed. Politică, 1978

78. Bccquemont, Daniel, Darwin, Darwinisme, evolutionisme. Ed. Kime. Paris. 1992

79. Begzos, Mario. L'eschatologie dans l'orthodoxie du XX siècle, în volumul Temps et eschatologie. Ed. Cerf, Paris, 1994

80. Blaga. Lucian Trilogia cosmologică. Ed. Humanitas. Bucureşti. 1997

81. Buchiu, Conf. Dr. Ştefan, întrupare şi unitate, Ed. Libra, Bucureşti, 1997

82. Idem, Ortodoxie şi secularizare. Ed. Libra, Bucureşti, 1999

83. Idem, învăţătura despre Logosul divin la Sf. Atanasie. Ortodoxia, 3-4, 2000

84. Carrcl. Alexis. Omul, fiinţă necunoscută. Ed. Tedit. Bucureşti, 1996

85. Chaunu. Pierre, Istorie şi decadenţă. Ed. Clusium. Bucureşti. 1995

86. Clifford. Paula Scurtă istorie a sfârşitului lumii. Ed. Vestala. Bucureşti, 1999

87. Coste, Rene, Eglise et vie économique. Paris. 1970

88. Capra, Fritjof, Taofizica, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1995

89. Cranfield, E. B., Thoughts on New Testament Eschatology, în Scotish Journal of Thcology, nr. 6, 1982

90. Calvez, Jean Yves, L'Eglise devant le libéralisme économique, Descléc de Brouwcr, Paris, 1994

91. Cocagnac, Maurice Simbolurile biblice. Ed. Humanitas. 1997

92. Costache. Pr. Asist. Dr. Doru Elemente de hristologic sotcriologică la Sf. Maxim Mărturisitorul. Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Bucureşti. 2001

93. Idem, Crearea lumii văzute. Ortodoxia, 1-2, 1997

94. Coman, Pr. Prof. Dr. loan, Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfanţului Atanasie cel Mare, ST, 7-8, 1973

95. Idem. Prezenţa Mântuitorului Hristos in noua creaţie după învăţătura Sfinţilor Părinţi, Ortodoxia. 4, 1966

96. Idem, Patrologie, voi. 2, Bucureşti. Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe. 1985

97. Ciobotca, ÎPS Daniel, Timpul şi valoarea lui pentru mântuire în ortodoxie. Ortodoxia, 2. 1977

98. Culianu, loan Petru. Religie şi putere. Ed. Nemira. Bucureşti. 1996

99. Idem, Gnozele dualiste ale Occidentului, Bucureşti, 1995

100. Idem, Eros şi magie în Renaştere, Ed. Nemira. Bucureşti, **1994**

101. Idem, Arborele gnozei. Ed. Nemira, Bucureşti, 1998

102. Colliandcr. Tito Calea asceţilor. Ed. Scara, Bucureşti.

2002

103. Colectiv, Cosmogony and Ethical Order. The University of Chicago Press, 1982

104. Chiricuţă. Toma. Religia omului de ştiinţă. Tipografia Modernă. Bucureşti, 1935

105. Corvin, Sângeorzan, Ghidul cosmosului. Ed. Minerva, Bucureşti, 1980

106. Comby. Jean. Liberté, égalité, fraternité. Principes pour une nation et pour une Eglise, Rcv.Concilium, nr. La Révolution et l'Eglise, 221, 1989

107. Constantelos, Demetrios, Irenaeus of Lyons and his central views on human nature. St. Vladimir'S Theological Quarterly, nr. 4. 1989

108. Ciomoş. Virgil Timp şi eternitate. Ed. Paideia, Bucureşti. **1998 uv# *m***

109. Danielou. Jean. Reflecţii despre misterul istoriei, trad. Willi Tauwinkl. Ed. Universităţii. Bucureşti. 1996

110. Delumeau, Jean Civilizaţia Renaşterii, Ed. Meridiane. Bucureşti, 1995

111. Détienne, Marcel Inventarea mitologiei, Ed. Symposion, 1997

112. Dawkins, Richard. Un râu pornit din Eden. Ed. Humanitas. trad. Elena Marcela Badea, Bucureşti, 1995

113. Drăgănescu. Mihai, Spiritualitate. Informaţie. Materie., Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990

114. Duve, Christian, Poussière de vie. Une histoire du vivant.. Ed. Fayard, Paris, 1995

115. Dulcan. Dumitru. Constantin Inteligenţa materiei. Ed. Teora, Bucureşti, 1992

116. Dupont, Roselyne, Le motif de la creation selon 2 Picrrc 3, Revue biblique, nr. 1, 1994

117. Dumitriu, Anton Culturi eleate şi culturi heracleiticc. Ed. Cartea Românească. Bucureşti. 1987

118. Duby, Georges, Anul 1000, Editura Polirom. 1996

119. Idem, Vremea catedralelor, Ed. Meridiane, Bucureşti. 1999

120. Dufourcq, Albcrt, Saint Irenee, Libraire Victor Lccoffrc, Paris, 1926

121. Despre Pythagora şi pythagorci. Fragmente., traducere de Mihai Nasta, Ed. Paideia, Bucureşti. 1998

122. Eftimiu, Corneliu. O teorie care a uimit lumea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti. 1963

123. Einstcin, Albert, Evoluţia fizicii. Dezvoltarea ideilor de la primele concepte la teoria relativităţii şi teoria cuantelor. Ed. Tehnică, Bucureşti, 1957

124. Idem, Teoria relativităţii, Ed. Tehnică. Bucureşti, 1957

125. Idem, Cum văd eu lumea, Ed. Humanitas, Bucureşti, trad. M. Flonta, I. Pârvu, 2000

126. Eliade, Mircea, Sacrul şi profanul, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

127. Idem, Mitul eternei reîntoarceri. Ed. Univers enciclopedic. Bucureşti, 1999

128. Eslin, Jean Claude, Dumnezeu şi puterea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001

129. Felea, Ilarion, Religia culturii, Ed. Episcopiei Ortodoxe Arad, 1994

130. Pr. Firea, Iova, Cosmogonia biblică şi teoriile ştiinţifice. Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998

131. Feghali, Paul, Les origines du monde et de rhomme dans Poeuvre de St. Ephrem, Ed. Cerf, Paris, 1998

132. Felmy, Christian, Dogmatica experienţei eclcsiale, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999

133. Furet, Francois, coordonator. Omul romantic, Ed. Polirom, Iaşi, 2000

134. Fosard, Andre, întrebări despre Dumnezeu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

135. Idem, Dumnezeu există, eu L-am întâlnit, Ed. Universal Dalsi, Bucureşti. 1992

136. Feynmann. Richard, Fizica modernă. Mecanica cuantică. Ed. Tehnică, Bucureşti, 1970

137. Ficiuc Natalia, Particule elementare, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1976

138. Florescu Cecil, Ce este Universul ?, Ed. Albatros, Bucureşti, 1988

139. Funkenstein Amos, Teologie şi imaginaţie ştiinţifică, Ed. Humanitas. Bucureşti, 1998

140. Florescu Mihail, Enigmele şi paradigmele materiei, Ed. Politică. Bucureşti, 1984

141. Florian, Mircea, Cosmologia elenă. Ed. Paidcica, Bucureşti, 1993

142. Frege. Gotlom Fundamentele aritmeticii, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000

143. Gannet, Pierre, La creation, Les Editions du Cerf, Paris, 1979

144. Gheorghiţă. Florin, întrebările ştiinţei, Ed. Albastros, Bucureşti, 1988

145. Gayon, Jean, Darwin et Tapres Darwin: une histoire de l'hypothese de selection naturelle, Ed. Kime, Paris, 1992

146. Giardina, Andrea, Omul roman, Ed. Polirom, 2001

147. Ganoczy, A. , Dieu, rhomme et la nature., Ed. Cerf, Paris, 1995

148. Guizot, Francois, Istoria civilizaţiei în Europa, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000

149. Guibal, Francis, Le Kerygme et L'Histoire, idem, 3, 1999

150. Golitzin, Mistagogia-expericnţa Iui Dumnezeu în ortodoxie, trad. Diac. Prof. Dr. loan Ică jr.. Ed. Deisis, Sibiu. 1998

151. Guitton, Jean, Dumnezeu şi ştiinţa. Ed. Harisma. Bucureşti, 1992

152. llawking, Stephen. Scurtă istorie a timpului. Ed. Humanitas, trad. Mihaela Ciodaru. Bucureşti, 1992

153. Idem, Visul lui Einstein, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

154. Heisenberg, Wcrner, Principiile fizice ale teoriei cuantice. Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967

155. Idem, Paşi peste graniţe, Ed. Politică, Bucureşti, 1977

156. Heilbroner, Robert Filosofii lucrurilor pământeşti. Ed. Humanitas, Bucureşti. 1994

157. Herr, Edouard, Les limites du modele capitaliste, NRT, nr.2, 1996

*

U

158. Hillis, Daniel, Maşina care gândeşte. Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001

159. Helmut. Hofling, Cosmosul dintr-o privire. Ed. Politică. Bucureşti, 1985

160. Heidegger, Martin Conceptul de timp, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000

161. Horgan, John, La science progresse, les mystères aussi. Le Courrier, nr. 5, 2001

162. Hesiod, Teogonia

163. Huizinga, Johan, Homo ludens, Ed. Univers, Bucureşti. 1977

164. Hruby, Kurt, L'atteinte eschatologique dans la liturgie synagogale, Revue de l'Institut catholique de Paris, nr. 45, 1991

165. Hoekema, Anthony, Biblia şi viitorul, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 1995

166. Sf. Ignatie Briancianinov, Experienţe ascetice. Ed. Sophia, Bucureşti, 2000

167. Idem, Cuvinte către cei care vor să sc mântuiască, ibidem

181. Joassart, Bernard, Le modernisme est entré dans l'histoire apud Nouvelle Revue Thcologique, 1, 1999

182. Jacquard, Albert. J'accuse l'économie triomphante, Paris. 1995

183. Kalomiros, Alexandros, Sfinţii Părinţi despre originea şi destinul cosmosului şi al omului, trad. Pr. Prof. loan Ică. Ed. Dcisis. Sibiu, 1998

184. Kastler, Alfred, Această stranie materie. Ed. Politică. Bucureşti, 1982

185. Kovalevsky, Jean, Taina originilor. Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996

186. Kuhn, Thomas, Tensiunea esenţială. Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1982

187. Koetsler Arthur, Lunaticii. Evoluţia conceptelor despre Univers de la Pitagora la Newton, Ed. Humanitas, trad. Gheorhc Stratan, Bucureşti, 1997

188. Koyre Alexandre, De la lumea închisă la sistemul infinit, trad. vasile Tonoiu Ed. Humanitas. Bucureşti, 1997

189. Kniazeff, Alexis.Eschatologie et mariologie liturgique byzantine. Revue de l'Institut catholique de Paris, nr. 45

190. Ionescu, Nicolae Pallas, Relativitate generală şi cosmologie. Ed. Ştiinţifică, 1980

191. Laertios,Diogene, Despre vieţile şi doctrinele filosofilor. Ed. Paideia, Bucureşti, 1998

192. Ladaria, Luis, Les grandes lignes actuelles de la théologie des eschata. Revue de l'Institut catholique de Paris, nr. 45

193. Larchet, Jean Claude La divinisationde l'homme scion Saint Maxime le Confesseur, Ed. Cerf, Paris, 1996

194. Lovejoy, Arthur, Marele lanţ al fiinţei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

195. Launay, Marcel, L'Eglise et les défis européens au XX siècle, Cerf, Paris, 1999

196. Louth. Andrew, Sfanţul Maxim, monah şi mărturisitor: actualitatea lui, trad. Ioan Ică jr., RT, nr. 4, 1997

197. Lloyd, Richard Metode şi probleme în ştiinţa Greciei antice, Ed. Teora, Bucureşti, 1994

198. Lambert. Dominique, Sciences et théologie. Ed. Lessins, Bruxelles. 1999

199. Lubac, Henri, Le drame de l'humanisme athée, Cerf, Paris. 1998

200. Liturghier, EIMBOR, Bucureşti, 2000

201. Lossky, Vladimir. Vederea lui Dumnezeu, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

202. Idem, Introducere în teologia ortodoxă, trad. Lidia şi Remus Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993;

203. Idem. Teologia mistică a Bisericii dc Răsărit, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă. Ed. Anastasia

204. Richard Leakey, Originea omului. Ed. Humanitas, Bucureşti, trad. Ion Oprescu. 1995

205. Lonchamp. Jean Pierre, Science et croyance, Desclée de Brouwer. Pans, 1992

206. Marrou, Henri-Irenee, Teologia istoriei, trad. Nina şi Ovidiu Gimigean. Ed. Institutului European, Iaşi, 1995

207. Idem, Patristică şi umanism, trad. Cristina şi Costin Popescu, Ed. Meridiane, Bucureşti. 1996

208. Maldamé. Jean Michel, Le Christ pour l'Univers, Ed. Desclée. Paris, 1998

209. Mayr, Ernst, Darwin et la pensée moderne de l'évolution. Ed. Odile. Paris, 1993

210. Minois. Georges, Istoria infernurilor, Humanitas, Bucureşti, 1998

211. Mineiul pe Decembrie, EIBMBOR, Bucureşti, 1991

212. Mtvaiov τοu AeKtiiPptov, Atena, **A7tooxoA.iKT|** Aicucovia. •993 ... **jbiV;."**

213. Mineiul pe Ianuarie, EIBMBOR, Bucureşti, 1997

214. Mivaiov τον Iavoyapioy. **A7ToaTO**>.ucf| Aicncovia, Atena, 1991

215. Molitfelnic, EIBMBOR, Bucureşti, 1998

216. Mineiulpe August, EIBMBOR. Bucureşti. 1989

217. Mivaiov τον Ayioyctoy, **AnoaTOAUcri** Aicncovia, Atena. 1993

218. Matsoukas, Nikos, Introducere în gnoseologia **teologică.** Ed. Bizantină, Buc, 1997

219. Meyendorff. Jean. Teologia bizantină, trad. Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, EIBMBOR. Bucureşti. 1996

220. Idem, Sfanţul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995

221. Marion, Jean Luc, Crucea vizibilului, Ed. Deisis, Sibiu, 2000

222. Mandelbroat Benoît, Obiectele fractale. Ed. Nemira. Bucureşti. 1998

223. Moltmann, Jurgen, L'Esprit qui donnc la vie, Ed. Cerf. Paris, 1999

224. Idem, Dieu dans la creation, Ed. Cerf, Paris. 1988

225. Mantzaridis, Georgios Globalizare şi universalitate, Trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină. Bucureşti. 2002

226. Idem. Hristos şi timpul, trad. PS Daniel Stoenescu, RT, 1995, nr. 2

227. Mironescu, Alexandru. Certitudine şi adevăr. Ed. Harisma, Bucureşti, 1992

228. Idem, Limitele cunoaşterii ştiinţifice, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992

229. Idem. Kairos, Ed. Anastasia. Bucureşti, 1996

230. Mazilu, Nicolae, Fundamente ale fizicii moderne. Bucureşti, Ed. Junimea, 1989

231. Merlcaux, Jaques Ponty. Cosmologia secolului XX, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1978

232. Morris, Henry. Creaţionismul ştiinţific

233. Mayeur, colectiv Histoire du christianisme, Ed. Desclee, Paris, 1997

234. Moldovan, Pr. Prof. Dr. Ilie, Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, ST, 7-8, 1968

235. Moisil, George, Cui îi este frică de fizica modernă?, Ed. Albatros, Bucureşti. 1981

236. Nicolau, Florian„Despre imposibilitatea unei teorii atomiste a lumii fizice, Fundaţia Regală pentru litreratură şi artă. Bucureşti, 1947

237. Naquet, Pierre Vidai, Vânătorul negru, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985

238. Ncllas, Panayotis, Omul-animal îndumnezeit, trad. Diac. Prof. Dr. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999

239. Noica, Constantin, De caelo, Ed. Humanitas. Bucureşti, 1993

240. Nccula, Pr. Prof. Dr. Nicolae, Doctrina şi viaţa religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice. Teză de doctorat, Ortodoxia, 3-4, 1976

241. Idem, Anafora Sfanţului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt. GB, 11-12. 1979

242. Idem, Simbolismul locaşului de cult în opera liturgică a Sfanţului Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, GB, 9-12, 1983

243. Omelianovski. M. E.. Problemele filosofice ale mecanicii cuantice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti. 1958

244. Idem, Dialectica în fizica modernă, Ed Politică, Bucureşti, 1982

245. Pârvu, Ilie, Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală, Ed. Ştiinţifică. Bucureşti, 1981

246. Idem, Arhitectura existenţei. Editura Humanitas, 1990

247. Patapievici, Horia Omul recent, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001

248. Penticostar, EIBMBOR, Bucureşti, 1999

249. nevTiKoţtap, **A7toaToA**.ucf| Aiaicovux, Atena, 1990

250. Pippidi, D. M. Presocraticii. Fragmentele eleaţilor, Ed. Universitas, Bucureşti, 1998

251. Plinivs, Natvralis hisloria, Ed. Polirom, Iaşi, 2001

252. Penrose, Roger, Mintea noastrâ... cea de toate zilele, Ed. Tehnică, Bucureşti. 1996

253. Prigogine, Ilya, între eternitate şi timp. Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

254. Panofsky, Erwin, Arhitectură gotică şi gândire scolastică. Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

255. Platon, Timaios, Ed. Ştiinţifică. 1993

256. Paulescu, Nicolae, Conflicte, instincte, patimi, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996

257. Poincare, Henri Ştiinţă şi metodă, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999

258. Peacocke,Arthur; John Polkinghorne, Scientists as Theologians, SPCK, Londra, 1996

259. Polkinghorne, John, Serious Talk. Science and Religion in dialogue, SCM Press LTD, Londra, 1995

260. Poirot, Eliane, Ilic Proorocul-arhetipul monahului, Ed. Anastasia, 1999

261. Parain, Brice, Logosul platonocian, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998

262. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru.Teologic şi cultură. EIBMBOR, Bucureşti, 1993

263. Idem, Ortodoxie şi contemporaneitate. Ed. Diogenc. Bucureşti, 1996

264. Idem, Pr. Asist. Costache Doru, Introducere în dogmatica ortodoxă, Ed. Libra, Bucureşti, 1997

265. Idem, Hristos. Biserică. Societate., EIBMBOR. Bucureşti, 1998

266. Idem, Omul fară rădăcini, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001

267. Idem, coordonator Ştiinţă şi teologie, Ed. Eonul dogmatic: XXI, Bucureşti, 2001

268. Idem, Are mişcarea ecumenică un viitor ?, MA 5, 1987

269. Idem, Unitate şi cultură, Ortodoxia, 1, 1987

270. Idem, Esenţa sintezei dogmatice a părintelui Dumitru Stăniloac, ST, 7-8, 1983

271. Idem, Faptele bune după Sfântul simeon Noul Teolog, Ortodoxia, nr. 4, 1962

272. Idem, Hristos, Euharistia, Biserica, GB, nr. 6-12, 1995

273. Idem, Omul fără rădăcini. Cauzele violenţei şi terapia lor spirituală, în volumul Violenţa "în numele lui Dumnezeu", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002

274. Idem, Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de Ia Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană, teză de doctorat, Ortodoxia, nr. 3, 1973

275. Idem, Raţionalitatea creaţiei şi implicaţiile ei. Ortodoxia, nr. 3-4, 1993

276. Idem, Transfigurare şi secularizare, ST, nr. 1-3, 1994

277. Paoletti, Jacques, L'homme entre science et foi, Ed. Parole, Paris. 1999

278. Rces. Martin Doar şase numere, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000

279. Răducă. Pr. Prof. Dr. Vasile, Teodicec şi cosmologie la Sf. Grigorie de Nyssa, ST. 1 -2, 1992

280. Ierom. Rose. Serafim, Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sophia, Buc., 2001

281. Sir Ross. David Aristotel, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998

282. Rousseau, Felicien, L'avenir des droites humaines, Les Presses de l'Universite Lava!, Quebec, 1996

283. Rus, Prof. Dr. Remus, Elemente ale dogmei întrupării în învăţătura Bisericii Ortodoxe Etiopiene, Ortodoxia, 2, 1972

284. Idem, Concepţia despre om în marile religii, Teză de doctorat, GB, 7-8, 1978 '

285. Idem, Consideraţii asupra concepţiilor biblică şi mesopotamiană despre creaţie, GB, 6-8, 1980

286. Idem, Introducere, în Sf. Irineu al Lyonului, Demonstraţia propovăduirii apostolice, EIBMBOR, Bucureşti, 2001

287. Ruyer, Raymon. Gnoza de la Princcton. Ed. Nemira, Bucureşti, 1998

288. Ricoeur, Paul, Istorie şi Adevăr, Ed. Anastasia, Bucureşti

289. Rougemont, Denis, Partea diavolului, trad. Mircea Ivănescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994

290. Rădulescu, Motru, Timp şi destin. Bucureşti, Editura Minerva, 1997

291. Arhimandritul Sofronie, Mistica vederii lui Dumnezeu, Ed. Adonai, Bucureşti, 1995

292. Spidlik, Tomas, Spiritualitatea Răsăritului creştin, Ed. Deisis, Sibiu, 1997

293. Idem, Spiritualitatea Răsăritului creştin. Monahismul., Ed. Deisis, Sibiu, 2000

294. Salam, Abdus, Ştiinţa, bun al întregii omeniri, Ed. Politică, Bucureşti, 1985

295. Sfânta Scriptură, EIBMBOR, 1993

296. Schrodinger, Erwin, Ce este viaţa ?, Ed. Politică, Bucureşti, 1980

297. Schmemann, Alexander, Teocraţia bizantină şi Biserica Ortodoxă, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Rt, 8, 1992

298. Idem, , Euharistia. Taina împărăţiei., Ed. Anastasia, Bucureşti

299. Idem, Din apă şi din duh, Ed. Symbol, 1992

300. Suppes, Patrick, Metafizica probabilistică, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990

301. Souletie, Jean Louis, La croix de Dieu. Escatologie et histoire dans la perspective christologique de Jurgen Moltmann. Cerf, Paris, 1997

302. Schooyans, Michel, La derive totalitaire du libcralisme, Ed. Mame, Paris, 1995

303. Stapp Henry, Raţiune, materie şi mecanică cuantică, Ed. Tehnică. Bucureşti, 1998

304. Stewart, Ian, Numerele naturii, Ed. Ilumanitas, Bucureşti, 1999

305. Sterea, Pr. Conf. Dr. Tache, Dumnezeu, omul şi creaţia în teologia ortodoxă şi în preocupările ecumenismului contemporan, teză de doctorat, Ortodoxia, 1-2; 3-4

306. Idem, învăţătura ortodoxă despre timp, Ortodoxia, 1-2, 1992

307. Stoencscu, PS Daniel, învăţăturile Sfântului Maxim Mărturisitorul despre raţiunile divine,MB, 7-8, 1985

308. Stăniloae. Pr. Prof. Dr. Dumitru, Iisus Hristos sau restaurarea omului, Ed. Omiscop. 1993

309. Idem, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu , prin care toate s-au făcut şi sc refac, Ortodoxia, 2, 1983

310. Idem, Chipul Iui Hristos în Biserica răsăriteană. Ortodoxia, 1, 1973

311. Idem, Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993

312. Idem, Studii de telogie dogmatică, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

313. Idem, Reflecţii despre spiritualitatea poporului român,Ed. Elion, Bucureşti, 2001

314. Idem, Ortodoxie şi românism

315. Idem, Teologia dogmatică ortodoxă, voi. 1-3, EIBMBOR, Bucureşti, 1992-1997

316. Idem, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987

317. Idem, Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica, Ed. IBMBOR. 1992

318. Idem, Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului, Ed. Anastasia, 1993

319. Idem, Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic, MO, 2, 1987

320. Idem, Sfânta Treime, creatoarea, mântuirea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor. Ortodoxia, 2, 1986

321. Idem, Creaţia ca dar şi tainele Bisericii, Ortodoxia, nr. 1. 1976| - ^/;-* «fc'lw

322. Idem, Dinamica creaţiei în Biserică, Ortodoxia, nr. 3-4, 1977 * V 'w< -iv.y/^iyj wui,ffi|£v'?i

323. Idem, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat ca om, unificatorul creaţiei în El pentru veci, MO, 4, 1987

324. Idem, Creaţia-darul lui Dumnezeu către noi, MMS, 3-6,

325. Idem, Biserica, în sensul de locaş de largă comuniune în Hristos, Ortodoxia, 3, 1982

326. Idem, Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă, Ed. Mitropoliei Olteniei. Craiova, 1986

327. Idem, Locaşul bisericesc propriu zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei, MB , 4-6, 1981

328. Udrişte, Octavian,Cum a creat Dumnezeu universul din nimic, Ed. Tabor, Râmnicu Vâlcea, 1994

329. Teilhard de Chardin, Fenomenul uman, Ed. Aios, Oradea

330. Idem, Scrisori inedite, Ed. Polirom, Iaşi, 2001

331. Thunberg, Lars, Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, trad. Prof. Dr. Remus Rus, EIBMBOR.

332. Toma, Eugen, Ochii ştiinţei spre macrocosmos şi microcosmos, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti. 1965

333. Toro Tiberiu, Fizică modernă şi filosofic Ed. Facla. Timişoara, 1973

334. Toynbee, Arnold, Studiu asupra istoriei, voi. I-VI, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

335. Tonoiu, Vasile, în căutarea unei paradigme a complexităţii, Ed. Iri, Bucureşti, 1997

336. Theodoru, Evanghelos, Temps et éternité dans la Liturgie orthodoxe. Revue de I'Institute catholique de Paris, nr. 45

337. Tavcrnier, Johan, L'histoire humaine dite "profane" vehicule de l'histoire du salut et du malheur, rev Concilium, nr. 236, 1991 i t ;»:!V *IV*

338. Vâlcovici, Victor, Albert Einstein. Teoriile sale, viaţa sa. Bucureşti ,1957

339. Vanini, Ugo, La dimension christologique de la Jérusalem nouvelle. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, nr. 1, 1999

340. Vernet, David, Biblia şi ştiinţa, Ed. Psycho Mass Media, Bucureşti, 1995

341. Jean Pierre Vernant, Mit şi gândire în Grecia antică,volumul 1, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1995

342. Vieillard. Jean-Louis, Problema timpului. Ed. Paideia, Bucureşti, 2000

343. Vincent, Gilbert, Transformations de la religion dans l'espace européen. Vers une religion civile européenne?, RHPS, nr. 3,1993

344. Vovelle,Michel, coordonator. Omul luminilor. Ed. Polirom, Iaşi, 2000

345. Villari, Rosario, coordonator. Omul baroc, ibidem

346. Vergote.Antoine, Modernité et christianisme. Cerf, Paris, 1999

347. Vidalis, Markos, Louange et récréation du cosmos dans la prière eucharistique , Roma, 1998

348. Voicu, Diac. Prof. Dr. Constantin, învăţătura despre creaţie la Sf. Vasile cel Mare, în volumul Sfanţul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani, Bucureşti, 1980

349. Idem, Hristologia cosmică după învăţătura Sfanţului Maxim Mărturisitorul, ST, 4, 1989

350. Vescan, Toma, Cuantele, o revoluţie în fizica, Ed. Enciclopedică, Bucureşti ,1971

351. Arhim. Vasilios, Intrarea în împărăţie, Ed. Deisis, Sibiu, 1996

352. Voulgaris, Christos, The Holy Trinity in Creation and Incarnation, The Greek Orthodox Theological Review, 3-4, 1997

353. Vlăducă. Ion. Elemente de apologetică creştină. Ed. Bizantină. Bucureşti. 1998

354. Ward, Keith, Divine Action. Collins Religions Publishing, Londra, 1990

355. Wurtz, Bruno New Age, Ed. Dc Vest, Timişoara, 1994

356. Williams. Michael. Apocalypse now. în Concilium, nr. 277, 1998

357. Weber, Max, Etica protestantă şi spiritul capitalismului. Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993

358. Yannaras Christos, Abecedarul credinţei, trad. Pr. Conf. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996

359. Idem, Persoană şi Eros, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000

360. Idem, Heidegger şi Areopagilul. trad. Nicolae Tanaşoca. Ed. Anastasia. Bucureşti. 1997

361. Zizioulas, loannis. Fiinţa eclesială, Ed. Bizantină. Bucureşti, 1996

362. Idem, Creaţia ca Euharistie. Ed. Bizantină, Bucureşti

363. Zimmer, Heinrich. Regele şi cadavrul, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994

eftaiCTEC* _

"Gr. Maxim" Marin
Nr. inv. 4245

„Ceea ce trebuie reliefat în legătură cu lucrarea domnului Adrian Lemeni este faptul că ea reprezintă o nouă etapă în programul de cercetare teologică prin care se realizează un salt calitativ în studiul teologiei. Descifrăm în paginile ei o Teologie dezinvoltă, energică, nouă «a metodă, însă fâxă a fi ruptă de tradiţia Bisericii. Ceea ce a fost considerat staticism dogmatic sau ritualic devine in iconomfa acestei lucrări temeiul unei noi experienţe noetice ce mfimensionează modşUc percepere **a realităţii, a lucrării lui Dumnezeu în •lumtva relaţiei omuluitti** Dumne^**jj^implicit cu lumea. •**

Autorul izbuteşte printr-o re direcţionare subtilă a conceptelor dogmatice şi printr-o abilă folosire aMşvăţSlurii şi experienţei mislice ale Părinţilor Bisericii, să sugereze o noul perceţfţie si înţelegere cosmosului, redându-i -jflppul pentru care a fost creat, şi anume de a sluji ca scenă a tainicei lucrări ,mjnc al cărei ţel nu este altul decât ca Dumnezeu să fie în toate".**

Prof.Dr.RemusRUS'

„Lucrarea domnului Adrian Lemeni prezintă rin interes îiun ini **deosebit şi este de mare actualitate în teologia românească, prin noutatea temei, amploarea investigaţiilor şi abordarea interdisciplinară a cosmologiei din perspectiva eshatologiei ortodoxe, a filozofiei şi ştiinţei contemporane. Pe lângă buna orientare în domeniul de specialitate, autorul stăpâneşte bine metoda ştiinţifica de cercetare şi expunere specifică teologiei sistematice, dovedind o excepţională putere de pătrundere, . de analiză şi sinteză, precum şi discernământ critic în poziţiile controversate. Ceea ce apreciez însă în mod deosebit este uşurinţa cu care autorul conduce discursul teologic şi dezbaterea problemelor din cele mai complexe ale cosmologiei, la nivel interdiscipUnar".**

Pr.Prof.DrlIoanlCA

..Lucrarea *Sensul eshatologic al creaţiei* **a domnului Adrian Lemeni este rezultatul remarcabil al unui ambiţios proiect interdisciplinar. Scopul acestuia este acela de a deschide şi solidariza în teologia românească, într-o perspectivă generoasă şi vizionară, universuri spirituale şi spaţii intelectuale diverse: teologie şi ştiinţă, tradiţie şi modernitate, cosmologic biblică şi patristică şi cosmologia secolului XX; istorie şi actualitate, mistică şi cunoaştere. LucYarea are forma unei serii de 12 excursuri cu caracter filosofic, istoric, patristic, liturgic şi ştiinţific grupate în patru secţiuni în aşa fel încât să constituie articulaţiile demonstraţiei teoretice, a unei te/e şi o pledoarie pentru reabilitarea unei metode teologice pierdute. Teza ce se vrea demonstrată este cea a relevanţei şi actualităţii viziunii esbatologice asupra creaţiei cuprinsă în Scriptura,în Liturghia si Tradiţiamistk-ă a Bisericii Ortodoxe pentru ştiinţa şi societatea actuala. Metoda pentru care se pledează este cea a profetismului eshatologic".**

Arhid. Prof. Dr. loan LICA jr.

^ ' dii ¡ -*

Editura ASAB

ISBN 973-86011-7-7

uHTCmiYhuHHHIUIIIrti -

UHU 1u1J u ¡ ¡ HI! u1ıM *Hr

■'1Aw \iVi A\iVi\ii4Hti*nu

^HE^BEi il ini il*! | vi W1 Ini*

tlllQ |A IitlH*\\ffl*v*Hii\r

cu realitatea, imaginea tradiţională despre univers nu era adevărată, ea favoriza o legătură mai intimă a creaţiei cu Dumnezeu, o percepţie mai clară a lui Dumnezeu în lume, pe când în universul descentralizat a lui Copernic. cosmosul rămâne suspendat într-un mod autonom, pierzându-şi raportarea la un referenţial absolut. „Din toate diagramele precopernicane ale universului reiese, cu variaţii minore, totdeauna aceeaşi imagine familiară: pământul aflat în centru. înconjurat de straturile concentrice ale ierarhiei sferelor în spaţiu şi de ierarhia valorilor asociată cu aceasta pe marea scală a fiinţării. Fiecare obiect îşi avea locul destinat în inventarul cosmic. Dar, într-un univers nelimitat, fară centru sau circumferinţă, nici o regiune sau sferă nu era de rang mai înalt sau mai coborât, nici în spaţiu, nici pe scara valorilor. Această scară nici nu mai exista. Lanţul de aur era rupt, iar zalele sale era împrăştiate în lume; spaţiul omogen implica o democraţie cosmică. Noţiunile de nemărginire sau de infinitate pe care Ie implica sistemul copernican erau obligate să devoreze spaţiul rezervat lui Dumnezeu pe hărţile astronomilor medievali. Ei au luat drept adevărat faptul că tărâmurile astronomici şi teologiei erau vecine, separate tlind numai de grosimea celei de-a noua sfere de cristal. Dc-acum înainte, continuumul spaţiu-spirit va fi înlocuit de continuumul spaţiu-timp. Aceasta însemnă printre altele, şi sfârşitul intimităţii dintre om şi Dumnezeu. Homo sapiens a trăi într-un univers învăluit de divinitate ca un fetus în uter; acum. omul a fost expulzat de acolo".'

Scepticismul introdus de revoluţia copernicană este redat sugestiv de versurile lui John Donne cuprinse în *Anatomy ofthe world(\6\\):*

Noua filosofie face ca totul să fie nesigur,
Elementul foc s-a stins complet;
Pierdut e soarele, pierdut e pământul; şi nimeni azi
Nu ne mai poate spune unde să-1 căutăm.
Oamenii mărturisesc deschis că lumea asta s-a sfârşit

lbidcni.p 171

Când pe planete şi pe firmament
Ei caută atâta noutate; şi văd apoi că aceasta
S-a dizolvat în atomi.

Totul e îmbucătăţit, a dispărut orice coerenţă; Nu mai există raporturi juste, totul e discordant". "

Kepler este practic întemeietorul astronomiei moderne. Noutatea foarte importantă introdusă de Kepler este că el a reunit *astronomia* cu *fizica* după mai bine de două milenii de disjuncţie. încercând să caute o relaţie matematică între distanţa dintre soare şi planete şi mişcarea de revoluţie a planetelor în jurul soarelui. Kepler şi-a pus întrebarea de cc Saturn are o perioadă de revoluţie de 30 ani faţă de Jupiter care are 12 ani, deşi distanţa dintre Saturn şi Soare este dublă faţă de cea dintre Jupiter şi Soare. în această situaţie în mod firesc ar fi trebuit ca perioada de revoluţie a lui Saturn să fie dublă decât cea a lui Jupiter, adică de 24 ani. Dar Saturn avea în realitate o mişcare de revoluţie în jurul Soarelui de 30 ani. De ce? Kepler a concluzionat că trebuia să existe o forţă motrice a soarelui care punea în mişcare planetele, mişcându-le în jurul propriilor orbite.

Planetele mai îndepărtate se mişcă mai lent deoarece forţa scade în intensitate o dată cu creşterea distanţei dintre soare şi planetă. O dată cu trecerea de la geometrie la algebră, încercân-du-se găsirea unor relaţii matematice algebrizate, care să justifice geometria universului, se ajunge şi la căutarea unei cauze fizice ce produce mişcarea în univers. Astfel astronomia şi fizica se întâlnesc. In lucrarea *Mysterium Cosmographicum*, Kepler menţiona: „Dacă dorim să ne apropiem mai mult de adevăr şi să stabilim unele corespondenţe între proporţii dintre distanţe şi vitezele planetelor atunci trebuie să facem o alegere între aceste două prezumţii: fie că spiritele care mişcă planetele sunt cu atât mai puţin active cu cât planeta se află mai departe de soare, fie că există un singur spirit motric în centrul tuturor orbitelor, ceea ce înseamnă că acesta este soarele, care dirijează planetele cu atât mai

---

John Donne.AIexandre Koyre, op. cil., p. 29

vorba de două distrugeri: dacă potopul a condus la distrugerea lumii, situaţia este inversă în cazul focului final care conduce la o nouă creaţie.

Parusia este percepută ca o nouă creaţie. In epistolele Sfanţului Apostol Petru este foarte interesant şi important de precizat multitudinea sensurilor pe care Petru le dă cuvântului *parusie.* In

capitolul 1, 12-21 parusia este evocată într-un context al trecutului pentru a evidenţia puterea lui Hristos, apărând deci o perspectivă istorică. In capitolul 2 sesizăm dimensiunea profetică a cuvântului. Noe devine tipul de om nou. Cuvântul profetic este cel care face posibilă susţinerea tuturor. Dar parusia mai înseamnă şi prezenţă, ea cuprinzând atât viitorul cât şi ceea ce transcendc viitorului.

Această semnificaţie bogată permite existenţa unei perspective foarte dinamice asupra timpului, o înţelegere a unui timp deschis şi intrinsec legat de eternitate şi astfel rezultă o permanentă corelare între eshaton şi istorie. „ Prezenţa în creaţie a Dumnezeului care vine este anunţată prin figura lui Noe, atestată profetic prin schimbarea la faţă a Mântuitorului, este configurată în timpul istorici umane. De la schimbarea la faţă a Mântuitorului până la transfigurarea timpului, parusia va fi în istorie şi va deschide oamenilor un spaţiu al libertăţii, timpul istoriei apărând ca un timp al mântuirii creaţiei".

Aşteptarea parusiei în timpul istoriei nu înseamnă o absenţă a ei deoarece promisiunea lui Dumnezeu se împlineşte sub forma răbdării Lui, care permite trăirea pocăinţei transfiguratoare. Asumarea istoriei în această aşteptare şi anticipare eshatolohică prin pocăinţă face posibilă apariţia unui cer nou şi pământ nou. ..Domnul nu întârzie cu făgăduinţa Sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând ca cineva să piară, ci toţi să vină la pocăinţă...Noi aşteptăm potrivit făgăduinţelor Lui, ceruri noi şi pământ nou, în care locuieşte dreptatea" (II Petru 3, 9, 13).

[lc] **Rosclyne Dupont.** ***Le inotifde la creat ion selon 2 Pierre*** **Rcvue bibliquc. nr 1. 1994. 113**

în aceste condiţii Facerea 1, 1 (crearea cerului şi pământului) se leagă cu Isaia 65, 17 şi cu Apocalipsa (cer nou şi pământ nou), deoarece mântuirea implică o transfigurare a întregii creaţii. Cosmosul şi istoria sunt trăite eshatologic prin prisma împărăţiei lui Dumnezeu. Istoria promisiunilor din Vechiul Testament se descoperă şi în istoria mesianică a Evangheliei lui Hristos şi ambele istorii ne trimit către o împărăţie a lui Dumnezeu eshatologică, dar totodată prezentă în istorie. împărăţia lui Dumnezeu structurează dinăuntru istoria, o transfigurează, articulând eshatonul cu istoria.

Pentru mentalitatea iudaică era străină orice fel de teologie a naturii. Acest concept provine din filosofia greacă a stoicilor. Prin *genus physikon* aceştia înţelegeau doctrina despre forţele naturale reprezentate ca persoane. în stoicismul latin, *theologia naturalism* reprezenta o teologie a naturii accesibilă experienţei, ci cunoaşterea esenţelor lucrurilor. Dar această esenţă era eternă şi reprezenta fundamentul lumii, era viziunea panteistă a stoicilor.

Teologia creştină, preluând acest concept de *teologie a naturii* n-a mai văzut în natură o realitate eternă, ci atunci prin teologia naturală se înţelegea teologia care corespunde cunoaşterii creaţiei lui Dumnezeu. Integrarea teologiei naturii se face în cadrul istoriei mântuirii. Ortodoxia nu a separat niciodată naturalul de supranatural, aşa cum s-a întâmplat în teologia occidentală care a separat cele două realităţi până la opoziţia dintre ele. Din perspectivă ortodoxă nu există un natural pur, în sine, ci, natura este structurată tot pe baza supranaturalului.

Părintele Stăniloae îşi începe teologia dogmatică cu această afirmaţie: „Biserica Ortodoxă nu face o separaţie între revelaţia naturală şi cea supranaturală. Revelaţia naturală e cunoscută şi înţeleasă deplin în lumina Revelaţiei supranaturale...Revelaţia supranaturală se desfăşoară şi îşi produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieşire mai accentuată în relief a lucrării lui

metodologică a influenţat pozitiv apariţia spiritului dominant al omului asupra naturii. Principiul *divide et impera* observabil în istorie trece şi în cosmologie, aplicându-sc şi aici. Cu cât savantul va fi mai specializat cu atât spiritul său dc analiză va deveni unul tehnicist, care va impune înţelegerea naturii ca un obiect de exploatare, fărâmiţat şi pulverizat într-o sumă de laşii, flecare constituind domeniul de exploatare minuţioasă a experţilor.

întregul este fărâmiţat, fiecare parte este analizată separat, pentru ca apoi părţile să fie reunite. Această metodologie a modernităţii va pierde din vedere sensul unificator al creaţiei. „Există o tendinţă în

toate ştiinţele moderne de a fărâmiţa realitatea cu scopul de a fi studiată de o ştiinţă specializat. De aceea din ce în ce mai mult cunoaşterea înseamnă o dominare a lumii".[31]

Mergând pe linia acestei separări s-a ajuns în concepţia apuseană la o separare a omului de cosmos. Ia o prevalentă a teologiei istoriei faţă de o teologie a cosmosului. Istoria creaţiei este confundată cu istoria umanităţii, dar o umanitate separată de cosmos. E important să reconciliem cele două perspective: aceea a istoriei şi a cosmosului. Subiectivizarea omului şi obiectivizarea cosmosului, dualismul dintre *res cogitans şi res extensa* nu trebuie plasat în cadrul unui dualism ontologic. Prin faptul că omul devine unicul subiect ai istoriei, natura devenind un simplu obiect, asistăm la separarea istoriei de cosmos.

Identificarea eshatologiei cu istoria sau separarea celor două realităţi a dus în Occident la o înţelegere secvenţială a creaţiei care evidenţia o autonomie atât a omului cât şi a cosmosului. Perspectiva autentic eshatologică în ceea ce priveşte creaţia a facilitat o viziune unificatoare a lumii în coordonatele ei cosmologică şi istorică.

Perspectiva eshatologică a creştinismului răsăritean ne oferă şansa perceperii adevărului ca o expresie a relaţiei. Adevărul este o rezultantă a experienţei existenţiale. Anticiparea, pregustarea realităţilor împărăţiei lui Dumnezeu încă din lumea aceasta a

întregime un vieţuitor vizibil, a devenit un zeu sensibil cel mai mare, cel mai bun, cel mai frumos, cel mai desăvârşit".[322]

Această corelare a frumuseţii cosmosului cu binele face ca lumea să devină o manifestare vizibilă a divinului care se împleteşte cu umanul, facându-se o trecere dinamică de la dezordine Ia ordine, cosmosul devenind un vieţuitor viu. Percepţia cosmosului ca fiind cel mai frumos şi desăvârşit vieţuitor face ca universul să nu devină unul indiferent, cognoscibil exclusiv printr-o înlănţuire de cauze şi efecte. Astfel cosmosul poate fi cunoscut doar prin experienţa, asumarea şi pătrunderea raţiunilor firii. Frumuseţea nu poate fi prinsă în cadrele rigide şi limitate ale conceptelor, ci ea poate fi experimentată în dialogul existenţial dintre logosul uman şi logosul creaţiei.

Iar acest dialog nu poate fi posibil decât in cadrul unei relaţii personale în care să fie actualizată disponibilitatea cosmosului de a fi personalizat. „Această relaţie este cea prin care se stabileşte

---

J. Möllmann. *Dieu dans création,* p. 14

posibilitatea de cunoaştere a lumii, posibilitatea unică de manifestare a Fiinţei. Cunoaştem lumea ca apariţie şi manifestare a Fiinţei în măsura în care recunoaştem lumea personal (prin experienţa relaţiei) în calitate de cosmos-podoabă, ca unicitate şi alcătuire desăvârşită, în hotarele diferenţelor cu neputinţă de determinat pe care le reprezintă frumuseţea, neasemănarea personală a fiinţelor. Cunoaştem Fiinţa ca mod al unicităţii şi al neasemănării personale, ca pe un *cum* neasemănător şi unic al manifestării personale, adică drept conţinut al persoanei".[323]

Cosmologia teonomă este soluţia autentică pentru omul contemporan ce poate determina un mod de viaţă salvator în condiţiile unei mentalităţi de consum devastatoare. Redescoperind valorile acestei cosmologii putem conştientiza disponibilitatea de personalizare a creaţiei, de valorificare într-un sens superior a raţiunilor existente în creaţie în cadrul unui dialog veritabil, în care omul să-şi împlinească menirea de mediator între Dumnezeu şi

citaţie. *''Jimnihimi^ ib ^6h \W^ms!lIhrMn '$ţţ.-jw:1*lff SHUiMt^m.*

---

[u] **Chrislos Yannai** ***Persoana fi mn. I*** **j Vnustasia, Bucurcţii, p. 92** [m] **Ibidem, p. 98**

Sensul eshatoloeic al creaţiei ***Adrian temem***

istoriei se împlinea prin mişcarea necesară ce structurează fiinţa lumii;:(j totuşi **tovA** t - • ′/

Conform teologiei maximiene în care se proclamă reciprocitatea dintre neercat şi creat. Adevărul este Hristos, Care e şi Dumnezeu necreat, dar recapitulează în EI şi întreaga creaţie. „Adevărul istoriei se află simultan în substratul fiinţei însăşi (deoarece toate fiinţele sunt realizări voite de iubirea Iui Dumnezeu), în împlinirea sau în viitorul istoriei (pentru că iubirea lui Dumnezeu în voinţa şi expresiile sale, adică fiinţa creată, se identifică cu comuniunea ultimă a creaţiei cu viaţa divină) şi în Hristos întrupat (pentru că din partea lui Dumnezeu, personificarea acestei ultime voinţe de iubire se face în Hristos întrupat). Prin aceasta Hristos devine recapitularea tuturor lucrurilor. Cel Care nu mişcă doar istoria din însuşi cadrul desfăşurării ei, ci şi fiinţa din cadrul multiplicităţii fiinţelor, către adevărata fiinţă, ca viaţă adevărată şi comuniune adevărată". "

în această sinteză maximiană creştinismul conciliază atât mentalitatea ebraică, cât şi cea elenă, dcpăşindu-le totodată. Hristos e Adevărul care stă şi la baza creaţiei (ca la greci) dar e şi capătul ultim al istoriei (ca la evrei), unificând cosmosul cu istoria şi dându-le o convergenţă a sensului. Atât cosmosul cât şi istoria tind în mod convergent spre un acelaşi ţel final. In aceasta constă particularitatea esenţială a creştinismului care se diferenţiază de celelalte religii sau concepţii filosofice. Astfel, creştinismul afirmă sensul eshatologic al întregii creaţii - cosmos şi istorie - care se împlineşte în Hristos.

Viziunea maximiană asupra lumii îl are în centru pe Dumnezeu şi Revelaţia Sa, în cosmosul care e creaţia Lui. „Cosmosul, cu umanitatea ca legătură a cosmosului, răspunde dragostei creatoare a Iui Dumnezeu descoperindu-şi frumuseţea şi întorcându-se spre EI în proslăvire. Dar oamenii s-au întors de la Dumnezeu înspre ci înşişi; încercând să întoarcă realitatea spre ei înşişi, oamenii au distrus armonia cosmosului...Tocmai amploarea

loannis Zizioulas. op ciL . p. 102

distrusă cu desăvârşire, deoarece Dumnezeu a creat-o şi tot El o susţine. Ea îşi are izvorul fiinţei la Dumnezeu, iar Dumnezeu o va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Atunci există un sens şi o semnificaţie permanentă şi indestructibilă a Istoriei, în pofida tuturor cataclismelor, în pofida celei mai radicale şi totale distrugeri. Fiinţa lăuntrică a universului rămâne dezvăluită înaintea feţei lui Dumnezeu. Pe aceasta se întemeiază sensul ultim al istoriei". [31]

în drama istoriei exprimată prin lupta duhovnicească împotriva forţelor răului este implicat întreg cosmosul. Nu putem disocia sensul şi semnificaţia istorici de finalitatea cosmosului. Cu toate că lupta este de natură duhovnicească, există şi un suport material al devenirii cosmosului, ce nu trebuie desconsiderat. „Soarta cosmosului fizic, al pământului material, al civilizaţiei noastre fizice şi psihice, nu este ceva ce trebuie dispreţuit şi tară importanţă (după cum s-ar prezenta din punct de vedere acosmic, ultra—idealist şi ultra-mistic); ci, dimpotrivă, de importanţă deosebită pentru semnificaţia şi tendinţa generală a dramei lumii: *instaurare omnia in Christum*, a pune toate lucrurile la picioarele Lui. Ţinta dramei lumii acesteia este biruinţa ultimă a lui Dumnezeu, supunerea şi cedarea liberă a întregii creaţii lui Dumnezeu

prin om. însă această victorie a lui Dumnezeu are în vedere toate aspectele, toate etapele şi nivelurile creaţiei".[332]

1.2. Istoria între teroare şi teofanie

Pentru omul arhaic ancorat într-o matrice tradiţională existenţială atât cosmosul cât şi istoria exista real în măsura în care respectivele realităţi repetă un act primordial, reţinut de memoria ancestrală a mitologiei. In viziunea mitică a cosmosului orice act cosmogonic repetă gestul săvârşit de un zeu, iar omul este chemat să fie părtaş la recrearea lumii, la regenerarea ei prin ritualul Ia

Nicolac Arsenicv, *Sensul si linia istoriei.* ST, 5-6. 1989. p. 4
Ibidem. p. 5 care participă. La fel, în cazul istoriei, omul arhaic simte o adevărată teroare în faţa evenimentului istoric văzut ca un act singular, disociat dc memoria arhetipală şi paradigmatică ce cuprinde simbolurile actelor respective. Astfel pentru omul tradiţional istoria e reală în măsura în care participă la această metaistorie sacră a arhetipurilor, ea este susceptibilă de a fi sacralizată prin împărtăşirea la simbolurile arhetipale şi paradigmatice ale istoriei.

în această perspectivă fiecare episod istoric poate fi sacralizat. De exemplu memoria colectivă a popoarelor arhaice păstrează ca un model arhetipal lupta dintre un Erou (lndra. Herakles, Marduk) şi un şarpe uriaş (sub reprezentarea unui şarpe tricefal sau a unui monstru marin). într-o societate tradiţională suveranii se consideră a 11 imitatori ai acelui Erou arhetipal. Astfel. Darius se consideră un nou Thraetona (erou mitic iranian ce a ucis un şarpe tricefal). Istoria este actualizată în persoana lui Darius dar prin intermediul respectivului personaj mitic. în textul *Cartea lui Apophis* duşmanii Faraonului erau identificaţi cu reprezentanţi ai Dragonului, pe când Faraonul îl simboliza pe zeul Ra care l-a învins pe Dragon. Intr-o asemenea manieră dc asumare a istorici, nereuşitele sau înfrângerile istorice puteau fi momente pasagere, episoade periodice într-o istoric ce va culmina în final cu victoria personajelor pozitive ce întrupează figura simbolică a Eroului din lumea arhetipală.

Putem vorbi la omul arhaic de o rezistenţă împotriva istoriei sau mai bine zis de o împotrivire la tendinţa de istoricizare a evenimentelor petrecute în timp. Pentru memoria colectivă a societăţii tradiţionale mitul devenea mai real şi cu siguranţă mai important decât istoria redusă la evenimente conforme cu realitatea efectivă. Personalităţile istorice devin semnificative doar în măsura în care ele sunt mitizatc. reiterând astfel arhetipurile istoriei sacre.

Individualitatea umană ca atare, oricât de proeminentă ar fi precum şi evenimentul istoric în sine oricât dc major ar fi nu are relevanţă pentru memoria colectivă a unei lumi tradiţionale decât in măsura configurării lor de către arhetipurile mitice. Mitul structurează şi dă sens adevăratei istorii. Din acest punct de vedere eforturile susţinute ale criticii istorice contemporane ce încearcă o *demitologizare* a istorici pentru a surprinde faţa „adevărată" a evenimentelor şi a personalităţilor istorice în forma lor obiectivă se dovedesc lipsite de consistenţă. Mai mult decât atât, aceste tendinţe sterile vădesc o asumare a istoriei lipsită de fundamentul ei spiritual, o înţelegere pur profană, profund istoricizată şi văduvită de perspectiva spirituală a istoriei.

Refuzul istoricităţi la omul primitiv evidenţiază şi o ontologie arhaică. Omul arhaic trăieşte cu sfâşiere nostalgia unui paradis în care era nemuritor şi nu era nevoie să se ostenească pentru asigurarea existenţei. în urma fracturării dintre cer şi pământ apare moartea şi chinurile muncii pentru existenţa cotidiană. In cadru nou creat se reprezintă o existenţă palidă faţă de acea lume primordială arhetipală, iar omul arhaic prin rezistenţa la evenimentul istoric marchează opţiunea lui pentru real, pentru fiinţa prin excelenţă, atribute ale lumii arhetipurilor paradigmatice. Este o încercare susţinută de a nu se lăsa copleşit de grijile existenţei profane caracterizate de un minus de fiinţă. De fapt. comportamentul omului tradiţional denotă setea lui de absolut, dorul lui de fiinţă, opţiunea pentru o existenţă sacră - în fapt unica realitate în viziunea lui efortul disperat de a nu pierde contactul cu fiinţa. »n: **wnni *t:r***

Ontologia arhaică exprimă şi explică totodată suportabilitatea istoriei de către omul aparţinând lumilor tradiţionale. Pentru un astfel de om avea valoare doar evenimentul repetitiv, actul altuia ce era reactualizat prin imitarea gestului arhetipal. Evenimentul istoric fară

posibilitatea de a fi repetat, cu toată noutatea lui era un nonsens fiind golit de valoare semnificativă. El aparţinea acestei lumi profane, unei existenţe fragile supuse tuturor relativizărilor.

Istoria adevărată era o desfăşurare a istorici mitice ce structura întreaga existenţă a omul tradiţional. Din această perspectivă de a privi istoria, catastrofele cosmice, nereuşitele istorice (războaie pierdute, distorsionări sociale), dramele personale erau asumate ca fiind realităţi date, cu semnificaţie în

planul nevăzut al istoriei imediate. Chiar dacă suferinţa nu era valorizată - ca în cazul creştinismului - ea avea o semnificaţie spirituală.

Trăirea după modelul arhetipurilor era adevărata istorie şi ea dădea un sens tuturor evenimentelor istorice, inclusiv a celor care implicau suferinţa. „Ce înseamnă a trăi pentru un om aparţinând culturilor tradiţionale? înainte de toate, a trăi după modele extraumane, conform arhetipurilor. Acest mod de viaţă înseamnă a respecta legea, pentru că legea nu este decât o hierofanic primordială, revelaţia *in illo tempore* a normelor existenţei datorată unei divinităţi sau unei fiinţe mitice...în cadrul unei asemenea existenţe, ce puteau să însemne cu adevărat *suferinţa* şi *durerea!*

In nici un caz o experienţă golită de sens pe care omul nu putea decât s-o suporte în măsura în are ea este inevitabilă. De orice natură ar fi fost şi oricare i-ar fi fost cauza aparentă, suferinţa lui avea un sens; ea răspundea dacă nu unui prototip, cel puţin unei ordini a cărei valoare nu era contestată".[333]

Este de folos să conştientizăm şi să ne interiorizăm o asemenea perspectivă, mai ales în condiţiile actuale când omul contemporan este teribil de tentat de o modificare exterioară a istoriei. De la teroarea în faţa istoriei a omului tradiţional asistăm la tentaţia în faţa unei istorii promiţătoare de mari iluzii. Astăzi suntem mult mai puţin conştienţi că adevărata revoluţie este cea spirituală ce implică în primul rând o luptă cu cele lăuntrice şi adesea ne lăsăm furaţi de mirajul exteriorului, de dorinţa de schimbare a celor exterioare prin revoluţii economice, sociale, politice, culturale, ştiinţifice, etc.

Pentru o conştiinţă ancorată în sacru şi tradiţional, istoria e o adevărată teofanie. De exemplu la evrei toate calamităţile istorice nu poartă amprenta absurdului, ele exprimă îndepărtarea evreilor de adevăratul Dumnezeu şi sunt prilejuri de renunţare a slujirii idolatre. In asemenea condiţii evreii se întorceau către Dumnezeu şi strigau: „Am păcătuit părăsind pe Domnul şi apucându-nc să

[m] Mîrcca HI iade. *Mitul eterna reîntoarceri Ed Univcrx enciclopedic, Bucurrţli. IW, p. 96**

slujim baaliior şi astartelor; acum însă izbăveşte-ne din mâinile vrăjmaşilor, şi-Ţi vom sluji Ţie". (1 Regi, 12,10).

Poporul evreu se desprinde de celelalte popoare şi valorizează într-un mod distinct istoria. Dacă restul popoarelor vechi preferau un anistorism, evreii au perceput treptat istoria ca un dialog cu Dumnezeu, ca o epifanie a lui Dumnezeu prin intermediul evenimentelor istorice. Acest fel de a înţelege istoria a dezvoltat o conştiinţă eshatoiogică, amplificată în special prin profeţi, ce va căpăta noi dimensiuni în creştinism. Dar aceste concepţii mesianice sunt roadele unei elite religioase ce a susţinut un efort uriaş dc-a lungul timpului pentru a convinge masele populare de adevărurile respectivelor concepţii mesianice.

In istoria universului creat de Dumnezeu experienţa timpului este una particulară. In primul rând Israel n-a cunoscut decât concepţia kairologică despre timp. Timpul este unul privilegiat, al oportunităţilor. Pentru evrei flecare eveniment are timpul său (Prov. 3, 1-8), timpul fiind determinat de eveniment şi nu invers. Observăm astfel că există o strânsă legătură între faptele şi trăirile concrete şi timpul în care ele se petrec.

în al doilea rând. pentru Israel timpul este înţeles şi trăit ca o istorie a promisiunilor. Evenimentele care împlinesc promisiunile lui Dumnezeu sunt unice: legământul cu Avraam, Isaac. Iacov, Noe, Exodul - toate sunt irepetabile, dar vor influenţa decisiv timpul ulterior. Astfel istoria este trăită cu conştiinţa evenimentelor trecute şi cu deschiderea spre viitorul împlinirilor altor promisiuni (Deut. 26, 5; Iosua 24, 3).

ut

f

Experienţa profetică a timpului este determinantă pentru înţelegerea istoriei în mentalitatea iudaică. Timpul prezintă

discontinuităţi marcante. Există anumite rupturi de referinţă în timp reprezentate de evenimente esenţiale şi care permit ca trăirea istoriei să se facă într-o manieră eshatoiogică. Aceste falii istorice nu înseamnă nici o reîntoarcere ciclică, nici o dezvoltare continuă a unor evenimente din trecut. Ele sunt calitativ diferenţiate de tot ceea ce s-a întâmplat până atunci în istorie şi vor marca de acum istoria, dar într-un mod eshatologic, permiţând înnoirea creaţiei.

Viitorul nu e înţeles nici ca o revenire ciclică la un arhetip mitic, nici o simplă desfăşurare ascendentă a trecutului. „Viitorul este o nouă creaţie, nu o reîntoarcere la origine şi nici o continuare a trecutului. Istoria trecută şi noul viitor anunţat prin profeţi nu se găsesc într-un aceleaşi şi unic cadru temporal, ci intră în contrastul dat de *vechi şi nou.* Avem doi timpi calitativ diferenţiaţi, iar unitatea lor se găseşte în mod unic în fidelitatea divină".[334]

Profeţii descoperă în fidelitatea divină a evenimentelor din trecut analogii foarte sugestive pentru anunţarea unor noi evenimente (noul exod - Dcutero-Isaia, noul legământ -Icremia. cer nou şi pământ nou-Isaia, etc.). Ei descriu aceste evenimente cu imagini din trecut, dar cu încărcătură cshatologică; noul exod va fi un marş triumfal nu o fugă nocturnă, noul Ierusalim va avea o slavă nemaipomenită etc. Binefacerile trecutului vor deveni promisiunile binefacerilor viitoare.

O majoritate a credincioşilor evrei va prefera o variantă mai comodă dominată de formalism, ce va diminua fervoarea credinţei (de fapt situaţia o regăsim şi în creştinism). O astfel de opţiune pentru repetarea formală a unor gesturi sacrificiale explică mai uşor tendinţa de refuzare a unei istorii în care Dumnezeu e o prezenţă efectivă şi ca atare alunecarea spre idolatrie. In acest sens elita religioasă a evreilor constituită prioritar din profeţi a avut man dificultăţi de a convinge masele de credincioşi de valoarea credinţei adevărate in Dumnezeul cel viu, ce permitea înţelegerea istoriei ca un dialog dintre un Dumnezeu personal şi om. „De-a lungul secolelor această elită a făcut educaţia religioasă a poporului lui Israel fără să reuşească niciodată să dezrădăcineze valorizarea paleo-orientală tradiţională a vieţii şi istoriei. Reîntoarcerile periodice ale evreilor la Baal şi Astarte se explică în bună parte şi prin refuzul de a valoriza istoria, adică de a o considera o teofanic. Pentru paturile populare, cu deosebire pentru comunităţile agrare, vechea concepţie religioasă (cea a lui Baal şi a Astartcci) era preferabilă; ea Ie ţinea mai aproape de viaţă şi le

J. Mollrmnn. ***Duru dans vréatirm.*** **p. 164**

ajuta să suporte, dacă nu chiar să ignore, istoria. Voinţa de nezdruncinat a profeţilor mesianici de a privi istoria în faţă şi de a o accepta ca pe un terifiant dialog cu Iahve, voinţa lor de a fructifica moral şi religios înfrângerile militare şi de a le suporta pentru că erau considerate ca necesare reconcilierii poporului lui Israel cu lahvc şi salvării finale-această voinţă de a considera orice moment ca un moment decisiv şi, prin urmare, de a-1 valoriza religios-necesita o tensiune spirituală foarte puternică şi majoritatea populaţiei israelite refuza să i se supună, tot aşa cum majoritatea creştinilor - şi mai ales elementele populare - refuză să trăiască viaţa autentică a creştinismului. Era mai consolant şi mai comod în nenoroc şi încercări să continue să acuze un accident (vrăjitorie) sau o neglijenţă (greşeală rituală) uşor de reparat prin intermediul unui sacrificiu (chiar dacă era vorba sa-i fie sacrificaţi lui Moloh nou-născuţii)".[335]

Din acest punct de vedere episodul cu sacrificiul lui Avraam pune într-un contrast evident repetarea unui gest arhetipal, cu noul element, introdus de concepţia mesianică şi ca atare eshatologică, *credinţa.* In religiile orientale sacrificiul întâiului născut era un gest destul de frecvent, mai ales când copilul era în mod explicit un dar al lui Dumnezeu. Dar diferenţa dintre gestul lui Avraam şi sacrificiile similare din celelalte religii este majoră pentru că implică credinţa şi nu repetarea formală a unui act arhetipal.

Această distincţie esenţială permite deja trecerea la o nouă experienţă religioasă, în care caracterul personal atât al lui Dumnezeu cât şi al omului se reliefează prin excelenţă. „Sacrificiile lumii orientale erau întemeiate pe teofaniile arhaice în care nu se vorbea decât despre circulaţia energiei sacre în cosmos (de la divinitate la natură şi la om, apoi de la om prin sacrificiu din nou la divinitate). Erau acte care îşi găseau justificarea în ele însele; şi se încadrau într-un sistem logic şi coerent: ceea ce fusese al lui Dumnezeu trebuia să se întoarcă înapoi Ia El. Pentru Avraam, Isaac era un dar al lui Dumnezeu şi nu produsul unei concepţii directe şi substanţiale...actul religios al lui Avraam inaugurează o nouă dimensiune religioasă: Dumnezeu se revelează ca

[115] **Mircca Eliade,** ***Mitul eternei reîntoarceri,*** **p. 107**

persoană, ca existenţă total distinctă care ordonă, gratifică, cere fără nici o justificare raţională (adică generală şi previzibilă) şi pentru care totul

e posibil. Această nouă dimensiune religioasă face posibilă credinţa în sensul iudeo-creştin". [36]

Credinţa va fi un clement de referinţă şi în cadrul creştinismului dar va avea dimensiuni mult mai profunde decât credinţa implicată de iudaism, ea deschizând noi orizonturi. In timp ce credinţa iudaică presupunea că la Dumnezeu toate sunt posibile creştinismul afirmă că prin Tredinţa în Dumnezeu toate devin posibile şi omului. Evanghelia ne spune: „Aveţi credinţă în Dumnezeu. Adevărat zic vouă că oricine va zice acestui munte: Ridică-tc şi te aruncă în mare. şi nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ceea ce spune se va face, se va face lui orice va zice. De aceea vă zic vouă: Toate câte cereţi, rugându-vă să credeţi că Ie veţi primi şi Ic veţi avea". (Marcu 11, 22-24).

In această nouă perspectivă deschisă de creştinism este afirmată valoarea libertăţii personale împlinite doar într-o asumare a istoriei prin credinţa cea vie ce-i dă omului adevărata lui forţă, fcrindu-1 de iluzia conştiinţei moderne ce-l proclamă pe om un făuritor de istoric, autonom de Dumnezeu. „Credinţa în acest context semnifică emanciparea absolut de orice fel de lege naturală şi de aici ce mai deplină libertate pe care omul şi-o poate imagina: aceea de a interveni chiar în statutul ontologic al universului. Ea este, în consecinţă, o libertate creatoare prin excelenţă Cu alte cuvinte, ea constituie o nouă formulă de colaborare a omului cu creaţia, prima dar şi singura care i-a fost dată de la depăşirea orizontului tradiţional al arhetipurilor şi repetării. Numai o asemenea libertate este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei: adică o libertate care-şi are sursa şi-şi găseşte sprijinul şi garanţia în Dumnezeu. Orice altă libertate modernă, oricâte satisfacţii i-ar putea ca procura celui care o posedă, este

neputincioasă să justifice istoria; ceea ce pentru orice om sincer cu el însuşi echivalează cu teroarea istoriei". [37]

Credinţa creştină însoţită de nădejde dă un dinamism istorici, aceasta nefiind înţeleasă ca o realitate în sine, ci fiind deschisă către eshaton. Tensiunea eshatologică ce permite întrepătrunderea eshatonului

cu istoria este dată de nădejdea creştină. Afirmaţia din rugăciunea *Tatăl nostru:* „...vie împărăţia Ta..." exprimă dinamica istoriei din perspectiva creştinismului.

Conlucrarea omului cu Dumnezeu în istorie determină realizarea adevăratei istorii. Această colaborare cere din partea omului un efort stăruitor de a-şi controla pornirile inferioare, de a se ridica la concepţii şi comportamente superioare de viaţă. Eroismul istoriei nu este dat de fapte măreţe, metcoritice ci de stăruinţa în efortul duhovnicesc ce duce la marile acte creatoare ale istoriei mântuirii. In această manieră de a înţelege istoria transpare prezenţa lui Dumnezeu în istoric.

Din perspectivă creştină consistenţa actelor istorice este dată de împletirea dintre voinţa persistentă în experienţa duhovnicească şi credinţa în Dumnezeu, trăită cu încordarea nădejdii eshatologice. „Viaţa trăită istoric, adică prin hotărâri încordate, nu e posibilă fară credinţă. Trebuie să crezi în autoritatea supremă a vocii care îţi porunceşte intern pentru ca să fii în stare să rupi cu comoditatea ce te ispiteşte de jos, pentru ca să alegi drumul ostenelilor şi al luptelor fară sfârşit. Nu există faptă mare istorică, nu există personalitate proeminentă în istorie, precum nu există epocă înaltă la temelia căreia să nu stea credinţa. Au putut exista oameni inteligenţi, dar ei n-au realizat opere durabile fară credinţă".

Pentru un creştin istoria nu este o succesiune de fenomene redate în mod simplist şi reductionist. Istoria nu se reduce la o înşiruire seacă de date. Structura istorici este de „...o complexitate inepuizabilă pentru gândirea omenească, atingând raporturi de o infinită subtilitate. Istoria nu este niciodată simplă. Numai cu preţul unor selecţii brutale, al unor simplificări arbitrare, tolerabile

[w] **Ibidem, p. 153**
Pr. D. Stâniloac, *Dumnezeu in istorie* apud *Ortodoxie ji românism.* 211

doar cu titlul de procedee pedagogice, teoreticianul reuşeşte să aducă o epocă, o întreagă civilizaţie, la un sistem sau la o idee."[339]

Nădejdea creştină exclude un imanentism absolut al istoriei. Pentru un creştin este valabil termenul de *iconomie*, care exprimă planul divin al mântuirii, intervenţia lui Dumnezeu în umanitate. Dumnezeu este stăpânul istoriei şi al cosmosului. Profetul Daniil afirmă: ,.Şi El

este Cel care schimbă timpurile şi ceasurile, Cel care dă jos de pe tron pe regi şi Cel care îi pune; El dă înţelepciune celor înţelepţi şi ştiinţă celor pricepuţi...(Daniil, 2,21). Iar Sfanţul Apostol Pavel. adresându-se celor din Efes. mărturiseşte: .. Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ, toate întru El, întru care şi moştenire am primit, rânduit fiind, mai înainte, după rânduiala Celui ce toate le lucrează, potrivit sfatului voii Sale."(Efcseni, 1. 9-10) u **smosei osnlcjîw** % **ab**.tameui ***BiMX#nl&iUWtiL*toH****

Hristos este în centrul istoriei. înainte de întrupare istoria ni se prezintă ca o continuă aşteptare, o nădejde necontenită în venirea lui Mesia. După întnipare, creştinul, in Biserica lui Hristos nădăjduieşte în parusie. Astfel, nădejdea umanităţii într-un Izbăvitor este o coordonată fundamentală a istoriei ei. dar carc-i asigură un dinamism continuu.

Nu se poate face o opoziţie categorică intre istoric şi supraistoric, între sacru şi profan. Din perspectivă creştină putem vorbi, mai degrabă de o transfigurare a istoricului, decât de o anulare a lui. Ne desfăşurăm viaţa într-un cadru istoric, dar avîn-du-L pe Hristos în centru, mereu nădăjduind într-o depăşire şi transfigurare a istoricului. în aceste condiţii, fiecare gând, cuvânt sau gest al nostru capătă dimensiuni sacramentale, fiind o concretizare şi o reflexie a sacrului. Astfel, deşi în aparenţă viaţa ne este dominată de profan şi se pare că suntem supuşii acestuia , în realitate, viaţa ne este încărcată dc valenţe ritualice, sacramentale.

Cel care s-a întâlnit în mod real cu Hristos, prin credinţă va depăşi imanenţa lumii noastre şi, prin nădejdea că Dumnezeu este prezent în viaţa Iui şi îl ajută, va conştientiza că Hristos este Cel care biruieşte, omul fiind doar vasul prin care Dumnezeu lucrează. Nădăjduind în providenţa divină, ci îşi va da seama că, în efortul său susţinut de a se apropia de Dumnezeu, nu este singur. Totdeauna Hristos este cu noi. Ne aducem aminte de îndemnul dat de Mântuitorul lui Iair, conducătorul sinagogii din Capernaum: „Nu te teme (...)". în greutăţile noastre, mereu trebuie să avem în minte şi în inimă cuvintele Mântuitorului Hristos: „ Nu vă temeţi,îndrăzniţi. Eu am biruit lumea".

In efortul de adâncire a comuniunii surprindem taina istorici, care este legată de sfinţenie. Sfinţenia este sensul istoriei, care presupune nădejdea omului în înviere. Ştiind că veşnicia nu poate fi trăită în

Ib.dcm. p.**53**

cadrele limitate ale istoriei, omul nădăjduieşte în înviere. Această nădejde în înviere este afirmată de Sfanţul Apostol Pavel: „ Suspinăm în sinea noastră, aşteptând învierea, răscumpărarea trupului nostru" (Romani 8, 23). Sau, în altă parte : „ Suspinăm în cortul acesta, de vreme ce dorim să nu ne scoatem haina, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" (2 Corintcni 5, 24).

Astfel istoria nu este o încremenire a existenţei, o reducere la biologic şi la teluric, ci este cadrul care oferă perspectiva veşniciei. Istoricitatea este caracterizată de nădejdea învierii şi de restaurarea omului în Hristos.

1.3. Sensul eshatologic al timpului

Se poate vorbi Ia omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de o nostalgie după timpul originar şi de o tendinţă de a recupera acest timp primordial. Omul trăieşte cu nostalgia acelui *Mo tempore*. Pentru el fiecare clipă este o şansă de a recupera acest timp. Din acest punct de vedere putem afirma reversibilitatea timpului pentru omul arhaic. în concepţia tradiţională timpul este de natură sacră. „Timpul sacru este. prin însăşi natura lui, reversibil, în sensul că. la drept vorbind, este un Timp mitic primordial devenit prezent. Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic constă în reactualizarea unui eveniment sacru ce a avut loc într-un timp mitic...A participa religios la o sărbătoare înseamnă să ieşi din durata temporală obişnuită pentru a te reintegra în Timpul mitic reactualizat de sărbătoarea însăşi".[340]

Nostalgia după timpul originar este transfigurată în momentul sărbătorii. Trăirea momentelor de sărbătoare nu înseamnă o repetiţie monotonă a unor acte culticc. Omul religios înţelege fiecare clipă ca o şansă unică în care are posibilitatea să transfigureze prezentul efemer în veşnicie. Timpul sărbătorii este prin excelenţă *kairos*, un timp al lui Dumnezeu în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendent şi imanent. „Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtăşirii tuturor din acelaşi sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârşită ordine providenţială. Sărbătoarea este existenţa unificată şi transfigurată. Durerea de a împărţi existenţa în două - căci o asemenea durere există în lumea de aici şi lumea invizibilă, care s-a precizat în

Ib.dcm. p.**53**

dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispare în sfârşit în mare parte în sărbătoare şi, în orice caz nu mai este un chin".[341]

Timpul nu mai e văzut ca un duşman care trebuie anihilat, ci mai degrabă ca un cadru care ne revelează posibilitatea unor intermitenţe cu veşnicia. „Atunci încetează concurenţele, limitările, problematizările, cerul devine marea frescă a vieţii, omul capătă zelul de a înfăptui acordul complet cu Creatorul, cu existenţa generală, cu el însuşi".[342]

în contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. Astăzi chiar şi timpul sărbătorii şi-a pierdut semnificaţia sacră. în eseul *Declinul sărbătorii,* Vasile Băncilă scria: „Azi nivelăm totul. Nu mai ştim că existenţa are

Mircci Hliadc. *Sacrul si profanul.* Bucureşti. Fditura Humaniia*. 1992. p. 64 [m] Vнмic **Bincili, *Duhul sărbătorii.* Bucureşti. Lditura Anastasia. I99K. p.** 56 [w] **Ibidem, p.** 58

atâta valoare câtă sărbătoare realizează, cât suflu de sărbătoare pune în lucruri şi gesturi. Nu ştim şi de aceea ducem o luptă surdă contra sărbătorilor în ceea ce ele reprezintă autentic...La moderni, sărbătoarea decăzând. timpul reapare ca zădărnicie, ceea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi. fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează uşor să I se anuleze absolutul dorinţelor".[343]

Menirea noastră este aceea de a regăsi şi nu de a inventa sensul timpului dat de Dumnezeu. în veşnicia lui Dumnezeu este presupusă posibilitatea existenţei timpului, dar a unui timp în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului Ia chemarea de iubire din veşnicie a lui Dumnezeu.

Credem că în această perspectivă trebuie înţelese cuvintele rostite de Ecclesiastul: ..... Vreme este să te naşti şi vreme să mori; ...vreme este să răneşti şi vreme să tămăduieşti; ...vreme este să plângi şi vreme să râzi; ...vreme este să iubeşti şi vreme să urăşti..." (Ecclesiastul 2, **1**-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înţelese în sensul că omul ar dispune de timp şi că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp. el trăieşte în timp şi arc menirea să regăsească sensul încorporat în timp. Expresia *vreme este* nu înseamnă că omul *are* vreme. Este diferenţa fundamentală între *a fi* şi *a avea.* Omul nu are timp, el este în timp. Şi dacă el este în timp va fi capabil să actualizeze la momente diferite sensurile puse de

Ib.dcm. p.**53**

Dumnezeu în timp. în acest fel el se află într-o mişcare care converge spre Dumnezeu. Astfel omul trăieşte timpul ca o înaintare spre veşnicie.

Aristotel în *Fizica* face o distincţie între o **ττοτ£(**OP) şi to etvat(TE). Există o primordialitate a lui OP faţă de TE . în sensul aceste putem vorbi de o distincţie între timp şi eternitate, dar fară a le separa. „Simultaneitatea celor doi termeni ai alternanţei fundamentale semnifică, aşadar, o legătură intimă între timp şi eternitate. Primordialitatea lui OP în raport cu TE vrea să mai spună că temporalitatea nu poate fi concepută în afara unei predeterminări a eternităţii'[1].[344]

Dar simultaneitatea dintre OP şi TE relevă şi faptul că Fiinţa sc învăluie pe ea însăşi. Cea care învăluie este Fiinţa, cea învăluită este fiinţarea. Orice lucru fiinţează în timp, dar nu prin el însuşi deoarece nici o făptură nu poate exista prin ea însăşi, ci numai în învăluirea propriei sale fiinţe. Deci timpul este deschis către eternitate. „...Atâta vreme cât lucrurile sunt în Timp, înseamnă că ele nu sunt în ele însele şi că. dacă timpul TE este întotdeauna învăluit într-un Timp OP, asta se întâmplă tocmai pentru că el se constituie ca o perpetuă ieşire din sine, mai precis ca o ekstază."[345]

Fizica lui Aristotcl trimite la metafizică. Chiar dacă Aristotel vorbeşte de o măsurare a timpului, el nu dă procesului de măsurare conotaţii exclusiv imanente. Măsurarea timpului nu e văzută ca o decădere de la temporalitatea originară, o ocultare a fenomenului timpului, ci o reducere a unităţii extazelor temporale la un prezent nediferenţiat.

Aristotel nu are în vedere o logică pur fenomenologică atunci când se referă la măsurarea timpului. Logica lui Aristotel este una simbolică, simbolul constituind pentru Stagirit calea de actualizare a formalului. Percepţia naturală nu înseamnă în mod necesar tematizarea timpului. Pentru ca tematizarea timpului să poată fi posibilă în cadrul natural al timpului. Aristotel dublează timpul natural TE cu unui artificial (ca timp numeric, măsurabil), dar tot ca produs al lui OP şi prin aceasta identic, în principiu, cu TE. Ambivalenţa TE (natural şi artificial) ne face să redescoperim menirea TE de a fi actualizat în OP şi ne fereşte de a face o legătură exclusiv imanentă între cele două feţe ale TE. O atare relaţie între timpul natural şi timpul artificial în cadrul TE şi posibilitatea măsurării timpului artificial face mai transparentă

[141] Ibidcm, p. 82

legătura între lumea naturală şi cea naturală. Prin asocierea celor două modalităţi de fenomenalizare a timpului (naturală şi artificială), natura devine în mod vizibil un simbol al lumii care

[m] Virgil Gomos, *Timp ji eternitate*. Bucureşti. Editura Paidcca. 1998. p. 70 [,4t] Ibidcm. p. 72

trece dincolo de ea. Dar această lume supranaturală nu rămâne exterioară lumii fenomenologice, ci se vădeşte prin ea. în acest fel fizica lui Aristotel este ancorată în metafizică.

In dialogul ***Thttaios.*** Piaton defineşte timpul: „Or, atunci când Tatăl a zămislit această lume, născută după chipul nemuritorilor zei, văzând că se mişcă şi e vie, fu cuprins de încântare şi, în bucuria lui, se gândi cum s-o facă şi mai asemănătoare modelului. Şi pentru că acest model este o vieţuitoare veşnică, se strădui, după putere, s-o facă asemenea şi în această privinţă. Dar stă în firea vieţuitoarei model de a fi eternă, iar a conferi această eternitate unei lumi create, în întregimea ci era cu neputinţă. De aceea. Demiurgul a închipuit un anume fel de imagine mobilă a eternităţii şi, orânduind simultan cerul, a făcut din eternitatea imobilă şi una ca număr acrastă imagine eternă care se mişcă potrivit numărului, adicăcea ce numima a fi timpul, într-adevăr, zilele şi nopţile, lunile şi anotimpurile n-au existat înaintea naşterii cerului. Sorocul venirii lor pe lume s-a împlinit doar atunci când cerul însuşi a fost făcut."[346]

Astfel timpul are o valoare iconică. Dar foarte interesant este că deşi suntem tentaţi ca într-o primă fază să considerăm timpul ca o imagine mobilă a eternităţii, timpul este o categoric din lumea schimbătoare a făpturilor sensibile, iar eternitatea aparţine lumii inteligibile a prototipurilor. In realitate lucrurile nu stau tocmai aşa. „Nu este necesar ca imaginea să facă parte doar din rândul fiinţelor sensibile, căci şi realităţile mediane, nu numai cele sensibile, participă la fiinţele prime, de vreme ce, la rândul lor, sensibilele se aseamănă celor ce sunt prime".[347]

Aristotel dezvoltă o teorie a învăluirii celeste, conform căreia cerul însuşi nu poate avea o valoare topică şi ca atare fiecare lucru imanent îşi are propriul său cer transcendent. Ptolemeu îşi dezvoltă concepţia despre cosmos pe baza ideilor din *Fizica* lui Aristotel. Universul ptolemaic era unul plin de simboluri. Cerul universului lui Aristotel nu era unul care se putea cuceri cu telescopul. O dată

cu Nicolaus Cusanus şi Copcrnic are loc secularizarea cerului. Totuşi la Copcrnic mai avem un centru (Soarele). Sistemul lui este heliocentrismul, cum Soarele este în centru, iar toate celelalte planete se rotesc în jurul lui. Fizica actuală, fundamentată pe teoria relativităţii generalizate a lui Hinstein, face ca oricare centru privilegiat să dispară. Centrul este pretutindeni (adică nu este centru), observatorul oriunde ar fi plasat, considerându-se în

centru. ***hU***> ^ jfpîv »• * Uv32 **'y- .iMtelv**'vj'.r' **ujifcwfatfofl^»**

Secularizarea eternizării cerului implică şi o eternizare a cerului secular. Această mutaţie are loc în mentalitatea lumii moderne. In ştiinţa modernă această transformare de mentalitate se reflectă în trecerea de la geometria astrelor la algebră având ca intermediar geometria analitică a lui Dcscartes.

Această mentalitate modernă care constă în eternizarea proiectului uman cuprins în cotidianul modern a degenerat în ultima şi cea mai periculoasă dintre utopii - cea a imanentismului absolut, adică a pământului tară Cer. Pentru timpurile sale de început, acest imanentism atotsecularizator - fie el de dreapta (fascismul), fie de stânga (comunismul) mai putea rezerva încă imanenţei un oarecare iz utopic (unul. ce-i drept devenit. într-un chip tragic, foarte... terestru). El şi-a găsit foarte curând împlinirea istorică in secularizarea etemă a Cerului. Fiindcă în acest din urmă timp al indiferenţei - care este post-modernitatea - facticitatea cotidiană devine una cu adevărat atopică... E tocmai evul în care se experimentează (ca fapt cotidian) maxima distanţă dintre Cer şi pământ, în paradoxala ei calitate de diferenţă ocultată (cădere în uitare) prin chiar indiferenţa eternei reiterări intratemporale a lui

E necesar să facem o distincţie între *kairos*, un timp al lui Dumnezeu care ne permite să trăim într-un mod autentic clipa şi *cronos*, un timp al oamenilor, monoton şi liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă cshatologică, şi astfel trecutul, prezentul şi viitorul unificându-se, pe când clipa intratcmporală este separată de trecut şi viitor, ea reificând intr-un mod monoton un prezent liniar. De fapt o problematică autentică a timpului nu poate fi abordată decât în cheie eshatologică. Virgil Ciomoş în lucrarea *Timp şi eternitate*

32lbidcm. p. 79 [m] lbidcm. p. 83
[w] Ibkkm.p 147

afirmă că: „... problema timpului nu poate surveni decât pentru acela care iese oarecum din timp, atingând într-un fel limita acestuia. Or. limita învăluitoare a oricărui timp este eternitatea. A pune problema timpului coincide cu un fel anume de a-l învălui. Survenirea acestei chestionări nu se poate consuma decât la frontiera timpului, adică la capătul lui. întrebarea privitoare la timp relevă, prin urmare, din propria sa eshatologie, încât *a fi in Timp* revine în cele din urmă Ia *a f i la capătul timpului.* Or, eshatonul învăluitor al timpului reprezintă epifania conului însuşi, interfaţa acestuia cu timpul...Putem acum conchide că întrebarea privitoare la timp este o epifanic a eternităţii

x -i» 349

însăşi .

Din perspectivă creştină, timpul este indisolubil legat de veşnicie. Timpul a apărut odată cu lumea creată, dar el este legat de veşnicia de dinainte şi de după timp. Există o strânsă legătură între timp, veşnicie şi creaţie. Timpul nu rămâne exterior creaţiei, ci devine condiţia înaintării ei înspre Dumnezeu. în acest fel timpul devine cadrul unei interlaţionări între Dumnezeu şi creaţia Lui. în momentul unirii desăvârşite dintre Dumnezeu şi lume. timpul redevine eon în eternitate. Dinamica convergenţei creaţiei din timp într-o lume transfigurată pentru toată veşnicia subliniază cât de mult creatura este tăcută pentru Dumnezeu, cât de mult este legată de eternitatea lui Dumnezeu.

Deşi Dumnezeu este transcendent din veşnicie faţă de lumea creată, El pătrunde în imanenţa temporalităţii. Se realizează astfel o perihoreză între veşnicie şi timp, care le permite o coexistenţă coerentă. Patristica răsăriteană nu a separat transcendentul de imanent şi prin aceasta nu a exprimat o opoziţie între veşnicie şi timp. H Urs von Balthasar în *Liturgia cosmică* arată că dacă mişcarea şi schimbarea reprezintă categoriile timpului, atunci ideca de imutabilitate şi de nemişcare nu se poate aplica veşniciei dumnezeieşti. Şi aceasta pentru că veşnicia lui Dumnezeu din perspectivă creştină nu înseamnă eternitatea unei unei lumi inteligibile (Platon). Prin faptul că Hristos este Dumnezeu care s-a întrupat în istorie se depăşeşte contradicţia dintre timpul mobil şi eternitatea nemişcată.[3]

Ziua a opta - semnifică prezenţa eshatonului în timp. reînnoirea, transfigurarea întregii creaţii. A fost numită de Părinţii Bisericii Ziua Domnului", „ ziua tară noapte", „ziua rară succesiune", „ ziua fără sfârşit". Acesta denumiri evidenţiază caracterul veşnic al unirii creaţiei

cu Dumnezeu, transfigurând caracterul temporal al existenţei. Veşnicia pătrunde in timp dar pentru a-i da fundamentul lăuntric dc transfigurare. „Timpul găseşte plenitudinea sa in a opta zi. în Ziua împărăţiei lui Dumnezeu. Credinciosul creştin trăieşte timpul într-o manieră eshatologică până când vine împărăţia lui Dumnezeu. A opta zi simbolizează în vocabularul ecleziastic aceste puncte prin care eshatonul penetrează în timp şi restituie prezentului, într-o manieră mistică, eternitatea. Aceste puncte sunt faptele noii iconomii în Hristos. în realitate învierea şi Duminica. Părinţii capadocieni au combinat a opta zi cu restaurarea lucrurilor, care au fost perturbate prin păcat. în perpetua lor mişcare spre Dumnezeu".[3 1]

Sf. Maxim ne descoperă complexitatea unei mişcări în care există o reciprocitate a sensurilor relaţionării dintre Dumnezeu şi creaţie. Prin convergenţa acestor mişcări se realizează o unificare a creaţiei cu Dumnezeu, împlinindu-se astfel vocaţia de permanenţă eshatologică a creaţiei. Această coordonată eshatologică nu se referă atât la realităţile ultime ale lumii şi nici la evenimentele legate de Parusia Domnului, ci la o stare a unei lumi restaurate şi transfigurate. în care duhul eshatologic al veacului de dincolo interferează cu veacul lumii actuale. „O dată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă

Ilans Urs von Balthasar, *Kosmuhc Uiurgie. Maximm Bekenncr.* apud Gheorghc Angelcscu, *Timp ¿1 dincolo dc timp.* Bucureşti, Editura Universităţii. 1997. p. 130 * Ibidem.p. 18

Om au luat sfârşit Ia noi. Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor. Unele din veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu Ia oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu. Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi. în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har, în viitor".[352]

Sf. Maxim se detaşează de o istoricitate liniară, cronologică conform căreia istoria este o succesiune de evenimente într-un cadru temporal. Veacurile lumii acesteia ne oferă şansa de a participa încă de aici la transfigurarea istoricului, prezenţa simultană a eshatonului cu istoria, facându-ne să pregustăm taina împărăţiei. Lumea este cadrul de manifestare a împărăţiei lui Dumnezeu, un spaţiu în care istoria se împleteşte cu eshatonul, fară ca timpul actual să fie identic , în natură, cu veşnicia. Această înţelegere a realităţii ne face să pătrundem sensul adânc al transfigurării întregii creaţii. Veacurile supuse temporalităţii de aici nu ne dau decât o pregustare secvenţială a veşniciei, a comuniunii finale cu Dumnezeu şi întreg cosmosul. în schimb, veacurile de dincolo de existenţa actuală ne fac părtaşi la o îndumnezeirc continuă, la o înaintare infinită în comuniunea cu Dumnezeu. „Astfel, veacurile vieţii în trup, în care trăim acum sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici. sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoarc. Aşadar, aici găsindu-ne în stare de activitate vom ajunge odată, Ia sfârşitul veacurilor, luând sfârşit puterea şi lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, şi de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârşitul îndumnezeirii

[153] Ibidcm, p. 86
[m] Ibidcm. p. 87

noastre".[353]

Sensul cshatologic al timpului este dat de direcţii mai noi în teologia greaca. Mai întâi iniţiativa eshatologocă vine din domeniul biblic de la Sava Aguridis. Apoi Ioan Zizioulas se străduieşte pentru o redescoperire a eshatologiei Sfinţilor Părinţi, în al treilea rând Nikos Nissiotis oferă o sinteză, bine articulată a eshatologiei biblice şi patristice. Pentru Zizioulas eshatonul este depăşirea timpului dar nu într-un mod contrar timpului. Viaţa creştinului este orientată spre eshatologic, euharistia dând autenticitate vieţii particulare a creştinului. Pentru mitropolitul Pergamului, Occidentul insistă prea mult asupra istoriei, pe când Răsăritul pe eshatologic.[354]

Sensul timpului se desăvârşeşte şi se împlineşte în Hristos. în Isus Hristos timpul îşi regăseşte sensul autentic. Anterior de Hristos, istoria se îndreaptă spre El. După întrupare, timpului îi este conferită o nouă dimensiune: aceea a răscumpărării şi restaurării creaţiei. Veşnicia nu înseamnă o anulare a timpului, ci o plinătate a lui. întruparea lui Hristos ne oferă un timp al mântuirii, al plinătăţii totale şi desăvârşite.

Timpul istoriei noastre creştine are un caracter eminamente eshatologic. în rugăciunea *Tatăl nostru* rostim: „Vie împărăţia Ta". E important ca timpul după Hristos în care noi trăim să nu fie animat de o simplă tensiune către un viitor aşteptat. Versetul biblic *Marana tha* (Domnul vine) e foarte adevărat, dar e greşit să credem că atitudinea noastră trebuie să fie una de pasivitate, în aşteptarea unui eveniment viitor. In prima epistolă a lui Ioan citim: *‚yAcum* suntem fii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat *încă"* (Ioan 3, 2)Timpul lui Dumnezeu este mereu un *acum.* Nu este *acum-u*\ clipei cronologice, sterile, echidistante şi neutre. Evangheliştii prezintă împărăţia lui Dumnezeu fie ca pc un eveniment aşteptat coborând din viitor, fie ca pe un mister deja prezent înlăuntrul nostru. „E vorba deci, dacă putem spune aşa ceva, de o eshatologie încă de sperat şi de dorit, care să conserve

Jean Zizioulas. // *mutamento di collocazione della prospettiva eschatalagica.* apud Ghcorghc Anghelescu. op.cii.. p. I5S

foarte viu sentimentul acelei înlănţuiri misterioase dintre viitor şi deja-aici, deja şi nu încă...".[355]

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne fereşte de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume („Nu avem aici cetate stătătoare". Evrei 13, 14). iar această tendinţă foarte periculoasă, generatoare de complacere şi autosuficientă ne face să ne degrevăm de la responsabilităţile noastre reale. Eludăm în acest fel exigenţele cele mai înalte şi mai imediate ale vocaţiei noastre de creştini.

Tocmai de aceea timpul Bisericii este un timp al pocăinţei, al convertirii căci metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalităţii, a modului dc a fi. Trăim astfel un timp al „...chemării Ia convertire, dar aceasta rămâne mereu în infidelitate faţă dc vocaţia noastră atât de înaltă, o ştim bine. E timpul păcatului încă dominând în noi. triumfând adesea chiar în pofida a ceea ce noi am vrea sau pretindem că vrem".[356] Pentru depăşirea autosuficienţei, a tendinţei triumfaliste trebuie să observăm că împotriva acestui timp al echivocului. Mântuitorul Isus Hristos ne oferă un timp al încercărilor. Hristos nu ne-a promis un timp paşnic, ci dimpotrivă un timp de încercări, când toţi cei care ne vor da morţii vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută lui Dumnezeu (Ioan 16, 2).

Dar pentru.a nu rămâne la nişte simple vorbe, cum ar putea un creştin să fie conştient de implicarea lui în această istorie a mântuirii? Cum am putea fi sensibilizaţi de faptul că trăim un timp al pregustării împărăţiei lui Dumnezeu, în care simţim adierea veşniciei? Pentru aceasta ar trebui să conştientizăm necesitatea noastră de a ne face părtaşi la o mântuire care deja a fost dobândită în Hristos. Dumnezeu aşteaptă de la noi o împărtăşire de roadele unei biruinţe realizate deja în Hristos. în acest sens putem vorbi de un timp al răbdării lui Dumnezeu

(II Petru 3,9). Versetul de la Apocalipsa 3, 20 „Iată Eu stau la uşă şi bat" ne dă reprezentarea timpului ca timp al aşteptării. Ni se deschide perspectiva definirii

[1M] Henri Manou, *Teologia manei,* laşi. Editura Institutului European. 1995. p. K4 "* Ibidcm. p 85

timpului, nu atât spaţial, prin caracteristici geometrice, ci într-un mod personal.

Se depăşeşte astfel o concepţie geometrizată, care permitea măsurarea timpului prin distanţa dintre clipe. Timpul aşteptării lui Dumnezeu ne oferă o nouă paradigmă de înţelegere a acestuia. El reprezintă intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul liber din partea omului. Această definiţie este prin excelenţă o interpretare personalistă a timpului, care surprinde taina interrelaţionalităţii dintre Dumnezeu şi om. înţelegerea timpului în acest fel ne permite să observăm demnitatea extraordinară a făpturii umane, coroană a întregii creaţii. Omul arc posibilitatea ca prin răspunsul lui liber să înainteze în comuniunea cu Dumnezeu, până într-acolo încât limitele timpului pot fi depăşite prin transfigurarea lui în veşnicie.

Eternitatea este văzută de Părintele Stăniloae ca fiind atributul unui Dumnezeu personal, nu expresia unei legi impersonale. Gândirea Părintelui Stăniloae „... despre timp ca una din structurile caracteristice ale ordinii create e extrem de revelatoare. El leagă timpul şi mişcarea ca realităţi specifice creaţiei nedesăvârşite. însă, pe de altă parte, ele nu sunt văzute ca realităţi negative sau păcătoase, ci ca mediatori spre eternitatea lui Dumnezeu. Se subliniază participarea lui Dumnezeu la timp. pentru a primi creaţia temporală în eternitatea Sa. Astfel...timpul este o realitate interpersonală străbătută de iubirea dumnczeiască,de aşteptarea lui Dumnezeu".[357]

Şi Rădulescu Motru, prin teoria personalismului energetic face o distincţie între timp şi destin. El atribuie o caracteristică personalistă destinului care se diferenţiază de un timp monoton, liniar şi opac la orice deschidere spre transcendenţă.

Mentalitatea tehnicistă impusă, de rezultatele fantastice ale secolului XX şi de tehnologiile corespunzătoare, va elimina dimensiunea personală a timpului. Timpul e privit prin prisma unor măsurători cât mai exacte, el este o expresie a pragmatismului

Macicj Biclavski. *O viziuneJUtxuh'cu asupra lumii.* Sibiu. Editura DCISIS. 1999. p. 247

contemporan, pierzându-şi semnificaţia de destin. Destinul include o componentă personalistă, este legat de viaţa concretă a unei persoane. Mai mult, e vorba de o persoană care nu se autonomizează, ci este deschisă către comunitatea căreia îi aparţine. în acest fel destinul personal este indisolubil legat de un destin al comunităţii, al lumii. înţelegerea timpului ca destin lasă deschisă perspectiva veşniciei. Timpul are o semnificaţie şi o finalitate. Omul societăţii industrializate nu-şi mai conştientizează vocaţia propriului destin. „ Omul de astăzi, înarmat cu instrumente de măsurătoare precisă, îşi are pentru tot ce se întâmplă în univers o prevedere în timp, pe termene fixe, înlăuntru cărora destinul sau timpul personal nu are ce căuta. Timpul omului de astăzi este raţionalizat şi industrializat, este cronometru Iui din buzunar; pe când destinul; cine îl măsoară, cine îl prevede? Şi dacă nimeni nu-l măsoară şi nu-l prevede, se mai poate vorbi de el? El este în afară de câmpul metodelor experimentale, prin urmare este în afară de aceea ce poate să facă o preocupare pentru lume a noastră".

Noua paradigmă a ştiinţei contemporane elimină tendinţa vechii ştiinţe, prin care se făcea o separare între subiect şi obiect. Lumea supusă analizei ştiinţifice era lipsită de orice fundament subiectiv, doar faptele naturii, luate în sine, purtau amprenta obiectivităţii. Viziunea ştiinţei actuale permite înţelegerea timpului ca destin şi ca atare, putem vorbi de o subiectivizare a timpului. în această perspectivă, nu destinul este ancorat în timp, ci timpul este înrădăcinat în destin. Bineînţeles că nu trebuie să înţelegem prin destinul propovăduit de C. Rădulescu Motru acel destin al lumii antice, caracterizat de zădărnicie şi fatalitate. C. Rădulescu Motru înţelege prin destin un timp subiectivizat care leagă organic viaţa lăuntrică a omului cu evenimentele din univers. Mai mult, conceptul de *destin* utilizat de C. R. Motru arată dimensiunea transcendentă a timpului şi preeminenţa subiectivului faţă de obiectiv. „Subiectivul nu mai apasă asupra destinului ca o meteahnă care îl face să apară ca nepotrivită cercetării ştiinţifice, ci

C. Rădulescu Motru, *Timp şi destin.* Bucuroşii, Fdiiura Mînerva. 1997. p. 10

subiectivul care se leagă de destin este doar un indiciu că destinul este mai adânc în suflet , de cum este timpul, şi ca alare mai concret şi mai primitiv. Destinul este mai subiectiv, faţă de timp; în consecinţă: mai legat de totalitatea sufletului omenesc, de cum este timpul. Mai legat fiind de totalitatea sufletească, raportul între el şi timp în aceea ce priveşte fundamentarea lor se inversează: nu din cunoştinţa timpului ne vom lămuri asupra destinului, ci din cunoştinţa destinului vom avea lămuriri asupra timpului".[359]

Conştientizând astfel dimensiunea timpului şi ostenindu-ne pentru a trăi conform exigenţelor redutabile ale creştinismului, vom ajunge să sesizăm tot mai clar că sfinţenia este menirea ultimă şi cea mai înaltă a istoriei. In faţa sfinţeniei înţelegem cel mai jirofund caracterul eshatologic al prezentului trăit „Când medităm asupra vieţii sfinţilor noştri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simţim că au cunoscut în clipele lor privilegiate ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viaţa Ia care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia; la limită am putea zice că pentru ei nu mai exista diferenţa esenţială între a trăi în istoric şi ceea ce va fi viaţa preafericită de dincolo de această istorie."[360]

Sfântul este simbol al veşniciei prezente în timp. Această realitate este reprezentată de imaginea lui Melchisedec, pe care Sf. Scriptură îl prezintă ca fiind „fără tata şi tără mamă" şi ca pc unul ce „nu are nici început zilelor, nici sfârşit vieţii" (Evrei 7,3). Aceste expresii vor să evidenţieze faptul că Melchisedec se ridică la asemănarea cu Dumnezeu, prin sfinţenia lui depăşindu-şi propria condiţie. Sfântul, ajungând la măsura îndumnezeirii prin har, transfigurează timpul în veşnicie. Sf. Grigorie Palama spune că cel îndumnezeit devine „ tără începui şi fără sfârşit".[36'] El citează şi pe Sf. Vasile cel Mare care spune că „ cel ce se împărtăşeşte de harul lui Hristos, se împărtăşeşte de slava lui veşnică"[362], şi pe Sf. Grigorie de Nyssa, care afirmă că omul care se împărtăşeşte de har

[M]* Imdem. **p.** 9«

[m] H.Murrou. op. **cit.. p. 91**

Sf. Grigonc Palama. ***A treia cuvântare câlre Achmdm,*** apud Pr. Dumitru Slâniloec. op.cît. , p. 125 [w] Sf Vasilc cel Marc, ***Despre Sfântul Duh.*** apud Pr. Dumitru Stâniloae, opcit.. p. 125

„iese" din firea sa şi „devine din muritor-nemuritor, din pătat-curat, din cfemer-veşnic şi din om devine cu totul dumnezeu".[363]

Această perspectivă care marchează interferenţa veşniciei cu timpul ne ajută să-l definim pe om ca fiinţă eshatologică. Monahismul reprezintă cel mai bine această definiţie. Monahul, trăind în această lume este chemat să fie după chipul îngerului. Părinţii deşertului, toată literatura duhovnicească şi ascetică ilustrează convingător această realitate. Dar aceasta nu înseamnă că trăsăturile eshatologice constituie un apanaj exclusiv al monahului. Fiecare dintre noi suntem chemaţi la o adevărată anticipare, pregustare a vieţii veşnice încă de aici. Orice creştin are vocaţia de a trăi întocmai ca un fiu al lui Dumnezeu, ostenindu-se să-L iubească din toată inima, din tot cugetul şi din tot sufletul său.

Această soluţie duhovnicească ne este oferită de spiritualitatea creştină. O asemenea spiritualitate se opune unei cshatologii care înţelege credinţa doar ca o atitudine exclusiv pasivă. Sfanţul Apostol Pavel adresându-se efesenilor le spunea să răscumpere vremea (Ffeseni 5.16).Sensul verbului e^ayopaţeoiBai (a răscumpăra) înseamnă a epuiza ocaziile, a scoate partea cea mai bună din acest timp care ne e dat să-l trăim.[364]

Perspectiva eshatologică asupra timpului exprimă posibilitatea comuniunii infinite a lui Dumnezeu cu întreaga creaţie, posibilitatea existenţei unui răspuns liber din partea creaţiei care să fie actualizat prin comuniunea veşnică cu Dumnezeu. ..Dumnezeu se dăruieşte întreg creaturii temporale pentru că ea e făcută pentru veşnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primeşte în sine pentru veşnicie conţinutul ce se câştigă în timp, şi creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau îşi vede conţinutul ei temporal umplut de eternitate."[365]

Sf. Grigorie dc Nyssa. *Cuvântul şapte la fericiri,* aptul IV Dumitru SlAniloac. op. cit. . p. 125 ,M H. Marrou, op. cit.. p. 93

' Pr. Dumitru Stfiniloac. *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic in timp.* Revista Mitropoliei, numărul 2. 1987. p. 23**

In studiul comparativ al civilizaţiilor mai mulţi istorici şi antropologi au avansat idcca unei unităţi a civilizaţiilor. Din perspectivă creştină putem vorbi de o unitate a istorici lumii, - teza monogenistă fiind susţinută şi creştinism, dar această unitate este articulată la Revelaţia unică a Dumnezeului unic. în momentul când privim unitatea

din perspectiva religioasă ce postulează existenţa unui singur Dumnezeu ce se revelează oamenilor nu suntem în eroare. După căderea în păcat a protopărinţilor, Revelaţia s-a păstrat în anumite grade la urmaşii lui Adam, urmând ca rămăşiţe ale Revelaţiei unice primordiale să se regăsească la neamurile răspândite pe suprafaţa pământului după amestecarea limbilor la Turnul Babei. Dar construirea unor teze care susţin unitatea civilizaţiilor pornind de la criteriile unei anumite civilizaţii, fie ea oricât de marcantă la un anumit moment al istoriei, este o ipoteză eronată.

Sub influenţa realizărilor pe plan material, unii istorici contemporani susţin o unitate a civilizaţiilor, plecând de la impunerea socio-economică a civilizaţiei occidentale pe plan mondial. Astfel de concepţii ce încearcă să justifice unitatea lumii, aducând în prim plan realizările economice şi politice, nu numai că se îndepărtează de miezul unei fenomenologii autentice a istoriei, ci riscă să dobândească accente ideologice, devenind instrumente servile ale unei macroideologii: globalizarea la nivel planetar.

Arnold Toynbee condamnă astfel de teze şi arată că o cucerire economică nu înseamnă o cucerire culturală, iar identitatea autentică este dată de matricea culturală a fiecărei civilizaţii şi nu de performanţele economice şi politice. El scrie: „...teza unităţii de civilizaţie este o teză greşită spre care se îndreaptă istoricii occidentali contemporani sub influenta mediului lor social. împrejurarea care îi induce în eroare este faptul că, în epoca modernă, civilizaţia noastră occidentală şi-a întins plasa sistemului ei economic de-a lungul întregii lumi. Şi această unificare a lumii pe o schemă occidentală a fost urmată de o unificare politică pe aceleaşi scheme, unificare ce a mers aproape tot atât de departe ca unificarea economică. Fiindcă, deşi cuceririle

Ideea începutului universului apare cam cu 15 ani înainte de existenţa noţiunii de univers în expansiune. A fost introdusă de Arthur Eddington. bazată pe teoria gravitaţiei a lui Einstein şi confirmată experimental de Erwin Hubble. Eddington scria că ideea începutului şi sfârşitului universului interferează cu credinţa religioasă şi îşi manifestă nedumerirea faţă de unele cercuri religioase care nu sunt de aceeaşi părere. Scria Eddington, prin anii 1930: „Parcurgând timpul înapoi

găsim din ce în ce mai multă organizare. Dacă nu ne oprim , ajungem la un timp când materia şi energia cosmosului au avut maximum de organizare posibilă. Să mergem mai departe nu se poate. Am ajuns la celălalt capăt dc spaţiu timp - o margine abruptă - pe care, după cunoştinţele noastre, o numim început. Nu am avut nici o dificultate în a accepta consecinţele teoriei fizice prezente cu privire ia viitor (moartea termică a universului). Pot fi miliarde de ani până atunci, dar nisipul se scurge în clepsidră încet şi inexorabil. Nu simt nici un fel de strângere de inimă la această concluzie. Este curios că doctrina epuizării universului fizic este considerată pesimistă şi contrară aspiraţiilor religiei. De când învăţătura creştină care spune că cerul şi pământul vor trece a devenit, ecleziastic vorbind. neortodoxă?".[55]*

Problema originii lumii şi cea a sfârşitului timpului sunt vechi în concepţia filosofică a omenirii. Problema cosmogonică a frământat mereu spiritul umanităţii, dar noutatea adusă de cosmologia contemporană este că orizontul cosmogonic este transferat în domeniul ştiinţei. Mai mult decât atât datorită rezultatelor din fizica teoretică se dezvoltă cercetări structurale ce evidenţiază că nu există doar o devenire a materiei ci şi o devenire a spaţiului şi a timpului, astfel încât rezultatele unor astfel de cercetări au un sens cosmogonic.

Couderc spunea că s-a ajuns în secolul XX la situaţia în care vrând-nevrând astronomul face simultan cosmologie şi cosmogonie. Ambarţumian recunoştea: „Problema cosmogonică

John Bairow. *Originea uniwrsului,* Ld Humanitas, Bucureşti. IW4. p. 38

înţelegem solidaritatea multiplelor temporalităţi ce compun universul nostru, a proceselor cc împărtăşesc acelaşi viitor, şi poate chiar a înseşi acestor universuri pe care le putem gândi acum într-o nelimitată succesiune".[33]

Existenţa concepţiei despre universul în expansiune, care a condus la ideca unui început al universului, impune o singularitate iniţială a universului. Ipoteza singularităţii iniţiale a avut obiecţii. Mai întâi se spunea că premisa conform căreia universul se dilată în toate direcţiile cu aceeaşi viteză nu corespunde întocmai realităţii. In practică expansiunea este puţin asimetrică şi când o parcurgem înapoi nu putem ajunge la o singularitate iniţială. Dar teoria gravitaţiei a lui Einstein

llya Prigoginc. op cil.. p. 207

care a condus la diferite tipuri de universuri a confirmat posibilitatea existenţei singularităţii iniţiale. Apoi s-a obiectat că datorită presiunii este împiedicată formarea unei singularităţi iniţiale. Dar presiunea este o formă de energie şi conform ecuaţiei lui Einstein ce relaţionează masa cu energia, la o creştere suficientă a presiunii se creează o forţă de atracţie gravitaţională ce se opune respingerii pe care , de obicei, o asociem cu presiunea.

O altă obiecţie a fost aceea prin care se afirma că singularitatea este doar un produs al imaginaţiei, deoarece în realitate nu poate exista un punct cu temperatură şi densitate infinite. Dar singularitatea iniţială nu trebuie definită doar ca un punct real cu aceste caracteristici, ci şi ca un punct de unde raza de lumină nu mai iese. Singularitatea iniţială poate avea şi caracteristicile de temperatură şi masă infinite, aşa cum prevăd unele variante de univers în expansiune, dar totodată poate constitui un punct în care continuumul spaţiu-timp este anihilat, lumina neputând să ne mai dea vreo informaţie asupra singularităţii. In felul acesta este păstrată taina începutului, o vedere mai apropiată de concepţia religioasă. Existenţa unei astfel de singularităţi a fost demonstrată de matematica elegantă şi

într-un context al globalizării mondiale ideologice o adevărată deturnare a sensului unificării creaţiei în Hristos impusă printr-o filosofic a lucrurilor pământeşti.

Conştiinţa eshatologică a dominat întreaga viaţă a ortodoxiei de-a lungul timpului. Slujbele ortodoxe celebrate zilnic, mai ales în mănăstiri, vor menţine mereu vii aspiraţiile eshatologice. Dogmatica ortodoxă este implicit legată de practica liturgică. Crezul, care începe cu creaţia şi se termină cu învierea morţilor, nu este doar rezumatul de învăţătură ortodoxă, ci este totodată o mărturisire liturgică. în mod special monahismul prin promovarea conştiinţei ascetice purtătoare **a** dorului după Dumnezeu va întări identitatea eshatologică **a** ortodoxiei.

[1] Care este viitorul perspectivei eshatologice în lumea contemporană? O abordare eshatologică a creaţiei poate să răspundă problemelor concrete ale lumii în care trăim? Dacă Occidentul a preferat primatul istorici asupra cshatologici. trebuie să se evite cealaltă tendinţă extremă (existenţa eshatologiei fară istorie) pentru a nu avea o viziune unilaterală. Eshatologia poate şi trebuie articulată cu istoria şi

cosmologia. Numai rămânând consecvenţi cu această viziune vom putea găsi răspunsurile autentice la problemele cu care ne confruntăm. Orientarea eshatologică a Răsăritului poate fi acuzată, mai ales în contextul actual în care eficienţa economică a devenit o obsesie idolatră ca fiind cauza unei anumite pasivităţi **a** ortodocşilor? Dar eshatologia nu ne conduce la pasivitatea, dimpotrivă introduce o tensiune care dinamizează istoria. Insă răspunsurile Ia problemele concrete ale istoriei nu sunt soluţii pur istorice, ancorate exclusiv în liniaritatea orizontală a acestei lumi.

Perspectiva eshatologică permite un angajament serios şi concret al creştinului în istorie, dar păstrându-se conştiinţa că soluţia adevărată depăşeşte cadrele istoriei prezente, lăsându-se loc prezenţei lui Dumnezeu care împlineşte viaţa noastră şi a întregului cosmos. Astfel întruparea puterii dumnezeieşti în neputinţele şi slăbiciunile noastre (.....când sunt slab. atunci sunt tare"-II Cor. 12, 10) devine o şansă de a depăşi încrederea exclusivă în noi înşine, specifică lumii noastre autosuficiente, marcate de o superbie tehnică şi tehnologică. Identitatea eshatologică a ortodoxiei ne va feri de un activismprintr-o mediatizare corespunzătoare, o instituţie socială oarecare care ar trebui să se concentreze exclusiv asupra problematicii sociale.

Creştinismul este prin excelenţă o realitate iconică ce dezvăluie caracterul simbolic al întregii creaţii. Inclusiv limbajul Părinţilor este unul iconic. Dar **cîκov** nu presupune inexistenţa realităţii desemnate de termenul respectiv. Dimpotrivă, e vorba de o realitate palpabilă, concretă, dar care nu-şi are temeiul şi ţinta în ea însăşi, ci trimite spre altceva, spre prototipul ce-i configurează adevărata existenţă. Caracterul iconic al creştinismului se regăseşte în toate aspectele teologiei sale. Din această perspectivă iconică trebuie să privim şi profetismul ce ar trebui să însufleţească Biserica.

Din perspectivă iconică - care redă sensul eshatologic al creaţiei - însăşi instituţiile eclesiale trebuie să exprime caracterul profetic al Bisericii, ele urmând să se constituie în simboluri ale împărăţiei lui Dumnezeu. „Toate instituţiile eclesiale trebuie să aibă o justificare prin raportarea la ceva ultim, nu numai la o oportunitate istorică. Există, desigur, slujitori meniţi să slujească nevoilor istorice temporale, dar ei nu-şi pot revendica statutul eclesial într-un sens fundamental structural. Istoria nu poate fi niciodată o justificare suficientă pentru o instituţie într-adevăr eclesială, fie ea cu referinţă la tradiţie, succesiune apostolică, fundamentare scripturistică sau nevoile istorice actuale. Sfântul Duh călăuzeşte *dincolo* de istorie - şi nu împotriva ei. desigur, deşi poate şi adesea trebuie să se îndrepte împotriva istoriei aşa cum

este ea de fapt, printr-o lucrare profetică a preoţiei. Prin faptul că sunt condiţionate eshatologic, instituţiile eclesiale devin sacramentale în sensul de a fi plasate în dialectica dintre istoric şi eshatologie, dintre ceea ce există deja şi ceea ce urmează să fie. Ele îşi pierd astfel suficienţa de sine, fiinţa lor individualistă şi există cpicletic, adică depind în mod constant de eficacitatea lor în rugăciune, de rugăciunea comunităţii. Nu în istorie îşi găsesc instituţiile eclesiale certitudinea lor, ci în continua dependenţă dc Sfântul Duh. Numai Acesta le face *sacramentale*\ adică *iconice* în limbajul teologici ortodoxe".[34]

Dimensiunea eshatologică a teologiei este prezentă în cosmologia creştină, ea fiind emblematică pentru concepţia ortodoxă despre cosmos. Prin faptul că doctrina creştină afirmă existenţa unui început al lumii şi al unui sfârşit al ci înţeles ca transfigurare se depăşeşte o concepţie ciclică despre timp. specifică filosofiilor şi religiilor panteiste. Sfânta Scriptură începe cu relatarea creării cerului şi pământului şi se termină cu anunţarea unui cer nou şi pământ nou. în felul acesta e posibilă eshatologia. prin .depăşirea atât a unei concepţii exclusiv liniare a timpului - o simplă succesiune de clipe pe orizontala existenţei - cât şi a ciclicităţii timpului. Creştinismul propune o spirală a timpului, un timp deschis spre veşnicie, dar o veşnicie posibil de anticipat *hic et nune*.

într-un prim capitol am prezentat cosmologiile unilaterale rezultate, fie dintr-o concepţie incapabilă de distincţii, fie dintr-o reprezentare disjunctă a realităţii. E vorba de panteismul care a dominat arealul gândirii antice şi, respectiv, deismul impus de modernitate. Deşi concepţia arhaică, mitologică despre cosmos nu a reuşit să depăşească o viziune panteistă. am evidenţiat bogăţia unei reprezentări ce valorifica în plan cosmologic simbolismul religios. Primele cosmologii raţionaliste ale filosofilor iomeni şi apoi diversele concepţii despre cosmos din antichitate şi din evul mediu convertesc mythosul în logos, dar îşi păstrează un pronunţat simbolism religios. » -

Există o prejudecată majoră a modernităţii: aceea că prima reprezentare ştiinţifică a universului începe cu modernitatea însăşi, după debarasarea de inepţiile aberante din mitologia antică şi după depăşirea concepţiei ptolemaice ce afirma centralitatea pământului în univers. Dar se omite un fapt fundamental: paradigma tradiţională nu era interesată de identificarea adevărurilor fizice, singurul Adevăr real, fiind prin excelenţă simbolic, cu profunde implicaţii în viaţa concretă a omului. Adevărul simbolic al ccntralităţii pământului era superior în plan

---

***" loannis Zizioulas. *Fiinţa eclesială,* Kd. Bizantină. Bucureşti. 1996. p. 154**

ontologic şi religios, cu consecinţe imediate în modul de a fi al omului, măruntului adevăr fizic ce afirma că pământul se învârte în jurul soarelui. Paradigma modernă trece de la Adevărul religios la adevărurile fizice.

Modernii au numit cu o penibilă superioritate cosmosul tradiţionalilor ca fiind un univers închis şi limitat, considerând ca un succes revoluţionar descoperirea unui univers deschis şi nelimitat. Universul era reprezentat în paradigma tradiţională ca un cosmos ierarhizat, structurat calitativ, cu direcţii absolute de orientare. în modernitate se trece la concepţia despre un univers lipsit de semnificaţie simbolică, uniform, omogen, cantitativ, cu direcţii relative.

Esenţa acestei adevărate mutaţii culturale este pecetluită de cosmologia galilcană. dominată de fizicism şi ca exprimă trecerea de la un univers închis spaţiului geometric omogen, dar deschis în mod nelimitat planului ontologic la universul modernilor, deschis spaţiului redus la simpla dimensiune a întinderii geometrice nelimitate, dar iremediabil închis ontologiei. Modernitatea pune bazele unei cercetări cosmologice condamnate la o risipire în exterioritatea indefinită a spaţiului în detrimentul interiorităţii ontologice. Dar acest punct de vedere nu face decât să sublinieze eşecul existenţial al cosmologiei fizice în faţa ontologiei iconice, vădit cu prisosinţă în contemporaneitate pentru cei care au curajul să-şi asume acest adevăr, cu riscul de a fi consideraţi anacronici.

In al doilea capitol am schiţat ideile reprezentative ale cosmologiei teonome. care prin energiile neercate salvează deodată transcendenţa şi imanenţa lui Dumnezeu în raport cu creaţia. Această cosmologie este specifică teologiei ortodoxe, fiind profund ancorată în gândirea biblică şi patristică a Revelaţiei. în viziunea ortodoxă teologia creaţiei este o expresie a efortului duhovnicesc, având multiple rezonanţe în raportarea concretă a omului cu problemele sale cotidiene. Dar pentru o astfel de înţelegere a cosmologici, e obligatorie o hermeneutică a textelor biblice şi patristice referitoare la cosmologie care să afirme primatul contemplării duhovniceşti a minţii sfinţite faţă de exersarea analitică şi discursivă a unei minţi autonome.

Orice alt demers în afara unei hermeneutici impuse de sfinţenie nu poate avea acces la tainele cosmosului. Cosmologia teonomă ortodoxă afirmă că omul şi cosmosul se justifică şi se explică prin I Iristos, El fiind Logosul Creator şi Mântuitor al Jumii. Nu trebuie să acomodăm exigenţele acestei cosmologii la spiritul veacului, chiar dacă acesta e

justificat prin ştiinţă şi tehnologie, ci să mărturisim tară echivoc adevărul cosmologiei tconome: sensul eshatologic al creaţiei.

Acest adevăr depăşeşte atât imanenţa absolută din panteism, cât şi transcendenţa înţeleasă ca absenţă din creaţie a lui Dumnezeu din deism, afirmând prin sensul eshatologic al creaţiei posibilitatea» transfigurării ei. Mărturisirea unui astfel de adevăr este cu atât mai relevantă pentru mentalitatea contemporană cu cât lumea actuală se confruntă cu fenomenul secularizării extins în multiple domenii.

Părintele profesor Dumitru Popescu, făcând o comparaţie între cosmologia autonomă specifică lumii secularizate şi cosmologia teonomă propovăduită de ortodoxie, scria: „Două cosmologii, două destine, una autonomă, care duce la secularizare, şi alta teonomă, care se încununează cu transfigurarea. Atâta vreme cât omul va rămâne sclavul primei dintre ele, al unei cosmologii autonome care face abstracţie de Dumnezeu, va trăi permanent sfâşierea lăuntrică dintre tendinţa lui exterioară de a domina lumea, prin ştiinţă şi tehnologie, şi tendinţa interioară de a deveni sclavul lumii şi al legilor naturale, prin lipirea lui de cele senzuale şi materiale. Aceasta explică de fapt şi enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii noastre şi regresul spiritual şi moral al omului contemporan, adeverindu-sc astfel cuvântul Mântuitorului, că omul nu are nimic de câştigat dacă dobândeşte lumea, dar îşi pierde sufletul. Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală şi fizică a omului de azi rămâne revenirea lui la o cosmologic teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingenţa lumii de aici şi să dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu".

în prezentarea sensului cosmosului din perspectivă eshatologică am insistat pe teologia sfântului Maxim Mărturisitorul. care-L prezintă pe Hristos ca Arhetip şi Telos al creaţiei. Cosmosul îşi are originea, dar totodată îşi împlineşte sensul ultim în Hr.stos. Sfântul Maxim 11 prezintă pe Hristos ca început. Mijloc şi Sfârşit al veacurilor. Hristos e început în calitate de Creator, Mijloc ca Dumnezeu Proniator, iar mişcarea structurală creaţiei configurează

Pr. Prof. Dumitru Popescu. ***Ortodoxie şi contemporaneitate,*** **p. 194-195**

sensul eshatologic al lumii împlinit prin recapitularea creaţiei în Hristos înţeles ca Sfârşit al veacurilor. Întruparea lui Hristos permite venirea veacului viitor la veacul prezent, arătându-sc prin aceasta că eshatonul se întrepătrunde cu istoria şi cshatologia este relaţionată cu cosmologia, putând fi pregustată încă din lumea de aici.

Mişcarea intrinsecă creaţiei arată sensul eshatologic al creaţiei care se manifestă prin transfigurarea ei. Dar trebuie să ţinem cont că există o înnoire a lucrurilor, nu a raţiunilor lor. Pentru a înţelege acest lucru trebuie să ţinem cont de celebra distincţie a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Xoyoc, tpuococ, şi tponot; **x**[|7ia]P^[eo]**Ş-** Dumnezeu nu alterează firea prin lucrarea Lui, ci o desăvârşeşte. Deci nu raţiunile dumnezeieşti care sunt conforme lucrurilor sunt înnoite, ci modurile de existenţă (tropoii) a lucrurilor sunt înnoite. Modul de existenţă al fiecărui lucru în parte şi al creaţiei, în general, poate fi transfigurat prin activarea raţiunilor dumnezeieşti care îşi împlinesc sensul eshatologic prin conformarea cu firea.

Am insistat apoi pe valorificarea unei reprezentări filocalice şi liturgice a lumii ce va accentua sensul eshatologic al creaţiei. Teologia înţeleasă ca o doxologie va face ca doctrina cosmologică să fie receptată ca o doxologie a creaţiei. Puterea transfiguratoare a liturghiei cosmice este resimţită deplin de credinciosul creştin în dinamica vieţii eclesiale, unificatoare nu doar a relaţiilor interumane, ci şi a omului cu cosmosul, prin Hristos.

Credinciosul în Biserică trăieşte comuniunea adâncă cu Dumnezeu cc-l face să depăşească limitele impuse de cadrele spaţio-tcmporale şi să-şi extindă comuniunea cu întreaga creaţie, transfigurându-se pe sine prin flacăra Duhului Sfânt şi sfinţind totodată şi lucrurile văzute. Biserica devine ca locaş liturgic cadrul în care relaţia om-cosmos este actualizată într-o formă maximă. Taina inedită a celui cuprins de un dor nestăvilit după Dumnezeu este gustată în Biserică intens, aceasta devenind un adevărat centru liturgic al creaţiei.

In capitolul trei am punctat aspecte ce evidenţiază sensul eshatologic al istoriei. Am fost preocupat să subliniez legătura dintre cosmos şi om, acesta fiind inelul de legătură dintre lume şi Dumnezeu. Cu alte cuvinte, am înţeles că şi istoria umanităţii este inclusă în creaţie, nu doar cosmosul şi că atunci când vorbim de sensul eshatologic al creaţiei nu putem disocia sensul eshatologic al cosmosului de sensul eshatologic al istorici.

Noul Testament depăşeşte liniaritatea istorică ebraică, din moment ce *deja* în Hristos sfârşitul, desăvârşitul este pre/ent. Prin faptul că Hristos S-a întrupat într-o Persoană istorică, concepţia grecească este depăşită. Problema Adevărului ultim întrupat în istorie, ce depăşeşte adevărul ultim din ontologia cosmologică greacă şi adevărul istoric evreiesc ce culminează într-un viitor succesiv în mod liniar prezentului este esenţială pentru a înţelege relaţia dintre cosmos şi istorie, dintre eshaton şi istorie. Evidenţa unui Adevăr absolut trăit *deja, hic et nune*

dar care mereu ne cheamă spre o desăvârşire ce reclamă termenul neotestamentar de *nu încă,* ne plasează într-o perspectivă cshatologică a istoriei ce postulează unitatea creaţiei, cuprinzând atât cosmosul cât şi istoria. Isus Hristos este unificator al cosmosului şi istoriei într-o perspectivă eshatologică.

Am precizat apoi câteva aspecte semnificative din istorie care au erodat conştiinţa eshatologică a creştinismului. Am arătat că multiculturalismul ideologic contemporan este o încununare a tendinţelor anticreştine cc atenuează dimensiunea eshatologică a credinţei, propunându-ne o globalizare ideologică, o adevărată deturnare a sensului eshatologic al istoriei unificate în Hristos. Dacă modernitatea a considerat că-1 eliberează pe om de povara unei tradiţii ce-L punea pe Dumnezeu în centrul existenţei, omul rămânând însă cu instincte creştine, deşi atrofiate, multiculturalismul ideologic se luptă pentru extirparea ultimelor fărâme din instinctele creştine rămase în sufletul lumii contemporane. Este substituită adevărata unitate în Hristos cu o nivelare ideologică impusă prin mentalitate consumistă şi corectitudine politică.

Condiţiile societăţii contemporane favorizează distorsionarea sensului autentic al Bisericii, prin estomparea naturii sale profetice ce subliniază condiţia eshatologică a eclesiei. Afirmarea sensului eshatologic al Bisericii este cu atât mai actuală astăzi, cu cât lumea contemporană orbecăie tot mai mult prin bezna unor concepţii pragmatice ce valorifică exclusiv imediatul. In primul rând Biserica

are menirea de a sfinţi oamenii, de a fi vehiculul prin care se împlineşte sensul eshatologic al întregii creaţii: transfigurarea ei. Sfintele moaşte sunt expresia clară a rolului eshatologic al Bisericii. Ele arată că transfigurarea omului, a materiei începe încă de aici. O Biserică rigidizată de cadrele fixe ale instituţionalismului birocratic înţeles ca o realitate în sine. iară suport eshatologic. care nu mai creează sfinte moaşte **a** abdicat de la vocaţia ci cshatologică. Astăzi conştiinţa publică receptează Biserica precum o instituţie, cu un rol important pentru viaţa socială. Se insistă mult asupra implicării Bisericii în problemele complexe ale societăţii pentru a asigura un consens social, pentru a detensiona anumite conflicte. Din această perspectivă, chiar ateii consideră benefică prezenţa Bisericii în viaţa socială şi se folosesc dc ea spre rezolvarea propriilor interese.

Misiunea profetică a fost evidenţiată de Sfanţul Grigorie Palama, care a vorbit de dimensiunea verticală a vieţii în Hristos şi de Nicolae

Cabasila. care a arătat dimensiunea orizontală a urmării lui Hristos. Aceste două dimensiuni trebuie ţinute împreună pentru o adecvata misiune profetică **a** Bisericii, mai ales într-o lume secularizată precum cea în care trăim. „Mai mult ca niciodată. **Biserica** trebuie să-şi asume rolul ei de a fi în Hristos, lumină a lumii şi să poarte steagul misiunii ei profetice într-o lume secularizată care a pierdut sensul transcendenţei divine, ca să înainteze cu lumea. în lupta cu forţele ostile, către ceru! nou şi pământul nou al împărăţiei lui Dumnezeu, cu puterea crucii şi învierii lui Hristos".[35]

Imaginea unei Biserici secularizate îi acomodează inclusiv pe creştini cu concepţiile veacului acestuia, pentru a nu rămâne anacronici. Dar o Biserică aservita duhului lumii acesteia nu mai poate fi de ajutor real pentru oameni. Fără să ne pronunţăm împotriva angajării reale şi consecvente **a** Bisericii în gravele probleme ce confruntă societatea contemporană, e obligatoriu să conştientizăm adevărata vocaţie a Bisericii care depăşeşte eshatologic realitatea imediată, fară ca aceasta să fie evitată, ci implicată de eshatologia cclcsială.

O Biserică secularizată precum cea de astăzi, acomodată la duhul veacului acestuia, chiar dacă în aparenţă pare să fie performantă din punctul de vedere al exigenţelor unei societăţi pragmatice va înregistra, în cele din urmă. un serios eşec existenţial. Ierarhul Vlachos este elocvent în acest sens: ..Există astăzi o tendinţă generală de a privi Biserica secularizată ca fiind cea mai folositoare nevoilor sociale contemporane. Aş putea adăuga şi faptul că avem tendinţa tot mai pronunţată de a adapta propovăduirea şi învăţătura Bisericii acestor nevoi sociale, mai ales nevoilor unei societăţi ce funcţionează în chip antropocentric, din teama de a nu fi respinşi...O Biserică ce răstigneşte în loc să se lase răstignită, care trăieşte slava lumească în locul slavei Crucii, o Biserică care cedează celor trei ispitiri ale Iui Hristos în pustie, în loc să le depăşească, este o Biserică secularizată. Ea este sortită să ajute o societate căzută să rămână în starea ei căzută, răspândind dezamăgire şi deznădejde în rândul tuturor celor ce încearcă să afle ceva mai adânc şi esenţial". [620]

Dimensiunea profetică a Bisericii atât de necesară, mai ales astăzi, permite înţelegerea istoriei în cheie eshatologică. neconfundând eshatologia cu istoria, dar nici separând cele două realităţi. O eshatologie imanentă, evolutivă în diverse forme pur istorice,

---

[m] **Idem.** ***Omulñrá rădăcini,*** **p. 90**

postulează o viziune optimistă asupra istoriei (a se vedea concepţia36 devenirii lumii din filosofia istoriei a lui Schelling şi Hegel) în care formele simple devin complexe, grotescul şi sălbăticia sunt convertite în civilizaţie, iar imperfecţiunea se transformă în desăvârşire. Progresul propovăduit cu obstinaţie devine cheia de înţelegere a istoriei.

Dintr-o perspectivă ortodoxă istoria nu este anulată, nici demonizată. dar ea nu-şi află apoteoza printr-o evoluţie în sine. Autonomia istoriei faţă de Dumnezeu, chiar dacă propovăduieşte un destin strălucit al civilizaţiei, nu poate duce la desăvârşirea ei. Transfigurarea istoriei şi a lumii în Hristos presupune o prefacere a lor din temelii, implicând biruinţa asupra duhului lumii.

Timpul din urmă al istoriei nu va atesta o desăvârşire masivă a lumii, aşa cum prevede teoria progresului istoric. Chiar dacă acele

vremuri vor fl marcate de bunăstare materială şi prosperitate economică - criterii ale împlinirii istorice din perspectiva mentalităţi consumiste - nu înseamnă că faza finală a istoriei va fi forma culminantă a unui proces cvolutiv-liniar al timpului cronologic despuiat de semnificaţia spirituală a *kairos-u\u*. Proorociile despre vremurile din urmă exprimă acest lucru.

Proorocia Sfanţului Nifon. episcopul Constanţiei Ciprului (făcută în secolul IV) spune: „Până la sfârşitul veacului acestuia nu vor lipsi nici prorocii Domnului Dumnezeu, şi nici slugile diavolului. Dar în vremurile din urmă, cei ce vor sluji cu adevărat lui Dumnezeu vor reuşi să se tăinuiască de oameni şi nu vor făptui printre ei semne şi minuni, ca în timpurile noastre, ci vor merge pe calea faptelor şi a smereniei, iar în împărăţia Cerească vor fi mai mari decât Părinţii care s-au proslăvit prin semne. Căci în acea vreme nimeni nu va face minuni în faţa oamenilor, care să-i aprindă, insufiându-le dorinţa nevoinţelor ascetice...Mulţi, aflându-se în neştiinţă, vor cădea în prăpastie, abătându-se întru lăţimea căii largi şi întinse".[626]

In vremurile din urmă ale istoriei nu trebuie să ne aşteptăm la o preponderenţă a duhului lui Hristos în lume. Dimpotrivă, duhul lumii va deveni tot mai precumpănitor. Aceasta nu înseamnă că lumea nu se va preschimba, că nu se va actualiza împărăţia lui Dumnezeu în creaţie, dar prezenţa lui Hristos va fi discretă şi delicată, de nerecunoscut la

---

36Hicrotheos Vlachos. *Cugetul Bisericii Ortodoxe,* td. Sophia. Buc.. 2000
Serafim Rose. op. cil. . p. 418

nivel de masă. Oamenii cu adevărat duhovniceşti se vor împuţina, cu alte cuvinte, vremurile din urmă nu vor atesta o înduhovnicire masivă a lumii, care să facă într-o formă evidentă vizibilitatea transfigurării creaţiei în Hristos. Accentul se va pune pe calitate, nu pe cantitate. Ei nu vor face semne vizibile, nu vor căuta poziţii cu impact social puternic. Nevoinţele lor ascetice trăite în duhul lui Hristos vor fi ascunse de ochii lumii, vieţuitorii duhovniceşti rămânând prezenţe simple şi discrete, adevărate forţe lăuntrice. într-o lume cucerită tot mai intens de strălucirea unei mentalităţi şi civilizaţii a exteriorităţii.

Pentru ilustrarea dimensiunii profetice şi eshatologice a teologiei ortodoxe şi a Bisericii lui Hristos, m-am oprit la Sfântul

Siomeon Noul Teolog, cel ce a întrupat exigenţele harismei profetice, în pofida unui instituţionalism rigidizat al Bisericii. In Răsărit, teologia fiind structurată în adâncurile experienţei duhovniceşti, monahismul a avut un rol major, actul existenţial mistic nefiind văzut ca un fapt izolat şi separat de pleroma Bisericii. Deşi exista un pol central al autorităţii reprezentat de ierarhia politică şi cea bisericească, paralel cu această autoritate oficială mai exista o autoritate duhovnicească, care nu o anula însă pe prima. Ba mai mult decât atât nu însemna că reprezentanţii primului tip de autoritate nu aveau acces la sfinţenie, există numeroase exemple în acest sens, dar în momentul când apărea tendinţa ca autoritatea oficială să abdice de la adevăratul spirit al Evangheliei, de la conţinutul Tradiţiei, oameni duhovniceşti, adevăraţi purtători ai puterii Apostolilor se ridicau cu o vigoare însufleţitoare în apărarea adevărurilor de credinţă.

Aceşti oameni duhovniceşti au constituit adevăraţi magneţi pentru credincioşi, mulţimi nesfârşite de credincioşi sau necredincioşi fiind atrase de forţa extraordinară a mesajului mântuitor propovăduit cu convingerea personală dată de comuniunea lor intimă cu Dumnezeul cel viu. Aceste figuri impunătoare de bărbaţi şi femei sfinte, alcătuind un adevărat lanţ al sfinţeniei ce se regăsea în fiecare moment istoric, au continuat să fascineze şi să scandalizeze de-a lungul timpului fiecare generaţie, obligându-ne să depăşim o înţelegere comodă şi căldicică a mesajului creştin. Ei au reprezentat totdeauna conştiinţa profetică a Bisericii, mereu vie şi identică cu ea însăşi, îndemnându-i pe creştini la un demers total, fără orizonturi obturate de limite, în cadrul căruia

există şansa trăirii unei bucurii unice date de întâlnirea personală cu Hristos în Duhul

Sfântul Simeon Noul Teolog este un bărbat duhovnicesc aparţinând lanţului sfinţeniei validat de autoritatea harismatică a dumnezeieştilor Părinţi. Teologia Sfântului Simeon este o teologie cu un profund caracter profetic şi eshatologic, nu este una gratuită, o etalare a unor cunoştinţe. Inclusiv descrierea experienţelor sale mistice nu este un act de vendetă, de expunere a veleităţilor sale de om cu înaltă trăire duhovnicească. Teologia lui este o revărsare din prea plinul său duhovnicesc, având ca motivaţie înmulţirea binelui şi a bucuriei în Hristos. Dimensiunea eshatologică a teologiei simeoniene derivă din concreteţea mesajului său, din cuvintele cu puternică rezonanţă care caută să-1 angajeze pe orice creştin în sinuosul drum al mântuirii. Fără să facă referiri frecvente, ostentative la Sfinţii Părinţi dinaintea lui. scrierile sale întrupează acelaşi duh patristic, totuşi ele nefiind simple repetiţii sau compilaţii.

In contextul revirimentului cultural al epocii, când renaşterea culturii clasice, inclusiv în spectrul teologiei, putea favoriza dezvoltarea unei teologii raţionaliste, în care filosofia să primeze asupra Revelaţiei, iată că profetismul scrierilor simeoniene obligă mereu dc a fi contemporani cu spiritul intransigent al Evanghelici. Motivaţia scrierii vine dintr-o necesitate, dintr-o obligaţie de a mărturisi pentru sporirea trezviei şi folosul duhovnicesc al celorlalţi. Referindu-sc la experierea luminii necreate. Sfântul Simeon ne spune: **. r-, ^rri.-iRşiui >>• .-: *Yi&Wit,***

„Nu ştiu ce să zic despre ea şi
aş voi să tac, dacă aş putea.
Dar minunea înfricoşătoare îmi mişcă inima şi-mi deschide
Gura murdară şi mă face să vorbesc şi să scriu.
Căci Tu, Cel ce mi-ai răsărit acum în inima întunecată.

Tu însuţi mi-ai dăruit cuvânt şi mi-ai dat vorbe. Ca să istorisesc
tuturor minunile Tale, Pe care le faci şi cu noi, robi Tăi".

Experienţa este decisivă în expunerea teologiei duhovniceşti. Nu putem vorbi de ceva sau mai cu scamă despre cineva, fară întâlnirea personală cu respectiva realitate. Teologia însemnă tocmai descriere consecutivă a întâlnirii tainice cu Hristos, este o expresie vie a unirii depline între sfânt şi Mirele Ceresc. Sfinţii nu au scris pentru că şi-au propus, dezideratul lor nu a fost să scrie, nu şi-au lipit inima şi mintea de anumite proiecte, fie ele considerate de factură duhovnicească,

pentru a nu crede că prin forţa lucrărilor lor oamenii au fost convinşi de adevărul lui Hristos.

[9B] **Stimul Simeon Noul Teolog. *Imm,* volumul *Studii de teologie dogmatica ortodoxă,* p. 331**

Cunoştinţa adevărată, într-o asumare a condiţiei eshatologicc a creştinismului, nu înseamnă parcurgerea întregii filosofii, citirea scrierilor de referinţă, dobândirea unor informaţii, ci este mai ales roadă unei asceze susţinute, a unei pocăinţe fierbinţi. Metanoia presupune schimbarea minţii, prefacerea întregii fiinţe, disponibilă acum pentru o asumare curată a întregii creaţii, cel ce rămâne în starea de pocăinţă regăsindu-şi pacea cu el însuşi. In această stare de linişte el este în comuniune cu întreg cosmosul, contribuind la transfigurarea întregii creaţii.

Chiar dacă scrierile sfinte pot fi citite de mulţi oameni, cei care nu se ostenesc pentru a obţine un profund duh de pocăinţă, curăţindu-se astfel de toată mizeria lăuntrică, nu pot pătrunde, nu pot simţi tainele cuprinse în dumnezeieştile scrieri. Lipsiţi de pocăinţă adevărată, de sinceritate, de încordarea minţii şi a inimii obţinute prin angajarea serioasă într-o viaţă de rugăciune, cei care se apropie de astfel de scrieri rămân închişi în ei înşişi, străini de voia lui Dumnezeu. într-o asemenea stare, astfel de curioşi şi iscoditori ai cărţilor sfinte rămân cu impresia proprie despre cele citite, convinşi fiind de adevărurile lor. deşi ei se află în cumplite rătăciri. „Prin urmare, unora ca acestora Ii se pare că văd nevăzând şi că aud neauzind nicidecum şi că înţeleg Iiind neînţelegători şi neputând primi simţirea celor citite. Şi aşa cum fiecare dintre cei necredincioşi îşi închipuie că el cugetă necugetând de fapt, şi i se pare că ştie ceva neştiind nimic, căci chiar dacă ştie ceva ştie rău. ceea ce e lucru mai rău decât orice neştiinţă.aşa. socot, şi aceştia. Căci părându-li-se că sunt înţelepţi, s-au făcut cu adevărat nebuni nenorociţii, petrecându-şi zilele ca nişte ieşiţi din minţi şi smintiţi şi neştiind nimic din tainele lui Hristos, după cum se cuvine; de a căror părere de sine şi trufie să ne izbăvească Dumnezeul cel viu".[623] * *w* fi

Pentru Sfanţul Simcon Noul Teolog conştiinţa eshatologică este cea care ne ajută să trăim precum nişte fii ai lui Dumnezeu, pregustând împărăţia lui Dumnezeu. încă dc aici, în realitatea mereu înnoitoare a Bisericii. în această ordine de idei două lucruri l-au călăuzit pe Sfântul Simeon toată viaţa: mai întâi posibilitatea trăirii

Idem. *Discursuri elice,* p. 86

hic et nune a experienţei nemijlocite a luminii necreate în mod conştient şi apoi credinţa că există persoane, indiferent dc epoca în care trăiesc, ce se bucură de harismelc Apostolilor şi a profeţilor. Dimensiunea profetică a teologiei sale rezidă tocmai în credinţa lui în transmiterea tainică a acestei autorităţi harismatice, duhovniceşti.

in ultimul capitol m-am oprit asupra înţelegerii cosmologici ştiinţifice contemporane ca o posibilă interfaţă între teologie şi ştiinţă. Deşi preocuparea pentru găsirea unor răspunsuri rezonabile din partea ştiinţei actuale — concretizată prin cercetările din matematică şi fizică - a fost o constantă în cazul meu de peste zece ani. prin aprofundarea textelor Sfinţilor Părinţi am conştientizat că teologia înseamnă o vedere duhovnicească în care creatul se uneşte cu necreatul prin harul dumnezeiesc, ştiinţa rămânând în limitele creatului, neavând acces direct la marile taine ale creaţiei.

Pentru un bun dialog între teologie şi ştiinţă trebuie să existe o întâlnire în plan filosofic. O hermeneutică a datelor ştiinţifice nu este posibilă decâi într-o iilosofie a naturii deoarece demersul ştiinţific în sine exclude o interpretare filosofică a dalelor ştiinţifice. Este adevărat că descoperirile actuale ale ştiinţei favorizează deschiderea acesteia către un tărâm filosofic unde rezultatele ştiinţifice pot constitui suportul unor interogaţii existenţiale. în acest plan al hermeneuticii filosofice a cunoştinţelor ştiinţifice se poate întâlni teologia cu ştiinţa.[6] * ;

Ştiinţa, prin ca însăşi, nu poate stabili un sens al propriilor descoperiri, nu are în vedere realizarea unei ierarhii axiologice sau conştientizarea naturii etice a cercetărilor sale. Dialogul dintre teologie şi ştiinţă comportă mereu un risc: acela de a fi prins între două tendinţe extreme. Se poate ajunge fie la un raţionalism radical, fie la fideism. Dar pentru cel care respectă dimensiunile adevărate atât ale teologiei cât şi ale ştiinţei acest risc nu este descurajator, dimpotrivă, cl se cere asumat şi totodată depăşit.

In plan cosmologic sc poate valoriza un dialog între teologie şi ştiinţă, chiar dacă acestea au metodologii şi puncte de vedere diferite

Cosmulogiu nu e un exemplu de valorificare a întâlnirii dmlrc teologic ᴍ ştiinţa in planul filosofic deoarece cosmologia nu sc reduce la o simplă teorie ştiinţifică, ci implică şi o reprezentare culturală mai largă. In acest sens a se vedea Sara Schechner, *L 'invention du cosmos Le Courrier, nr. 5$_t$ 2001. Paris, p. 17**

asupra realităţii deoarece actualmente cosmologia ştiinţifică nu se mai ocupă de un univers detaşat de om, ci, dimpotrivă. îl implică pe om (principiul antropic). Orice teologie care surprinde relaţionările Dumnczeu-om-lume se poate întâlni cu cosmologia ştiinţifică tocmai într-o perspectivă care fructifică istoria umanităţii, corelând-o cu

devenirea cosmosului. Chiar dacă un început al cosmosului nu este identic cu creaţia, sfârşitul cosmosului cu eshatologia creştină, evoluţia universului cu transfigurarea lui, se poate ajunge la o mai adâncă pătrundere în tainele creaţiei lui Dumnezeu şi la o asumare mai responsabilă a lumii ca dar nepreţuit al lui Dumnezeu.[625]

Astfel „...perspectiva creştină care valorifică istoria se acordă cu demersul cosmologiei. Dacă universul există într-o durată ireversibilă orientată de săgeata timpului, el nu se opune cu aventura spirituală a omului. Teologia se întâlneşte cu ştiinţa în cosmologie atunci când recunosc o ontologie a realităţii, în care lumea nu e înţeleasă doar prin experienţe şi teorii manipulabile a unor date observabile exclusiv empiric".[626]

Trebuie să se facă distincţia între un început natural al universului şi un început ontic al lui. Pentru aceasta e important să se valorifice filosofía naturii în dialogul teologiei cu ştiinţa. Problemele matematice sau fizice îl preocupă pe teolog, dar trebuie multă precauţie pentru a nu -L coborî pe Dumnezeu într-o ordine exclusiv naturală. în schimb, începutul ontic al universului poate fi un punct de întâlnire între o teologie a creaţiei, care să valorifice conceptul de creaţie şi ştiinţele naturale care se ocupă cu precizarea începutului natural al universului. „Polarizarea unilaterală a teolgiei asupra interpretărilor începutului ontologic şi natural produce o slăbire a teologiei creaţiei. Articularea ştiinţei cu teolgia se poate face prin medierea unei filosofii a naturii dătătoare de sens, printr-o asceză intelectuală care să păstreze limitele proprii ştiinţei şi să ajute teologia să se rccentreze în jurul întrebărilor şi

[f,a] Pcniru a urmări ultimele tendinţe din cosmologia ştiinţifică actuală se pol consulta selectiv unele malcríale de pe Internet: ***The Large Scale Sinicliire of the Universe: A hriefhistory of cosmology; The Distant Universe; Physics of the Early Universe; Some Scienttfically Inaccurate Claims Conceming Cosmology anii Kelativily; New Cosmologica! Theory*** **(Louis Nielsen);** ***The Evolution of Universe*** **(James Pccblcs. David Schramm. Edwin Tumcri.** ***Simulation ofStructure Formation in the Universe: Bevontl Big Bang Cosmologv; Tests of Big Bang Cosmology: Our Vniwrse; Phvscists finit a new elite to the origin of the Universe.***
***** Jean Michcl Maldamc.** ***Le Chist potir l "Univers,*** **Fd. Dcsclcc. Paris. 1998. p. 271**

problemelor cu adevărat fundamentale ale omului de azi".[027]

Această asceză intelectuală presupune şi o orientare spirituală, pentru că teologia şi ştiinţa, în dezbaterea despre începutul universului nu trebuie să se sustragă responsabilităţilor foarte concrete ale omului, din punct de vedere spiritual, necesare pentru a-şi asuma creaţia într-o manieră duhovnicească. Precum există un adevărat cult faţă de cuceririle ştiinţei şi tehnicii şi o speranţă intensă în progresele lor viitoare, există un risc dc idolatrizare a începutului universului în dezbaterile dintre teologie şi ştiinţă, care adesea ne sustrage realităţii

prezente ce ne impune ***Mc ei nune*** exersarea vocaţiei omului de a fi preot al creaţiei.

Am insistat şi asupra tendinţelor actuale de ideologizare a unor rezultate din teoriile ştiinţifice contemporane. Un exemplu contemporan de ideologizare a ştiinţei îl constituie cazul lui Ken Wilber. El este la mare vogă printre intelectualii americani, opiniile lui fiind extrem de mediatizate. având rezonanţă inclusiv la nivelul cel mai înalt din politică. De exemplu, fostul preşedinte al S.U.A., Bill Clin ton, cât şi vicepreşedintele său. Al Gore. au citit cu mult interes cartea lui Wilber. *Nunta raţiunii cu sufletul: integrarea ştiinţei cu religia* apărută în 1998.

Ken Wilber îşi numeşte filosofia panenteism evoluţionist. El recunoaşte că ncodarwinismul este depăşit şi că e absurd să mai recurgem la el, însă pentru a argumenta inftizarea Spiritului impersonal în materie se foloseşte de modelul mai nou al evoluţiei prin echilibru punctual, susţinui de Stephen Jay Gould şi Niles Eldredge. Acest model nu mai demonstrează evoluţionismul prin transformarea lentă a formelor simple în cele complexe, ci evoluţia în salturi, exact ca modelul cuantelor din fizică. Wilber numeşte această transformare evoluţie emergentă sau emergenţă creativă.

Wilber se foloseşte de concepţiile lui Schelling. Ilcgel. Spencer. Darwin. Sri Aurobindo. Teilhard de Chardin. Plecând de la

Duimmquc Lambcrt. *Une urlu ulaf ion des sciences el de la Oieologie ex-elle legitime?,* Nouvellc Rcvuc rheo!ogique. nr 4. 1997. p. 535 . A se m«î consulta în această problema si Gcorgc Fllis. *Ou big bang a letermle*. Le Courricr. nr. 5. 2001. Paris. 19; Halton Arp. *Les anli-big bang,* Sciences ct Avenîr. nr. 1.20X12, p. 42

168. Idem, Aripi duhovniceşti pentru cei osteniţi şi împovăraţi, ibidem, 2001

169. Ică, Pr. Prof. Dr. Ioan Probleme dogmatice în dialogul Sfanţului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus, Ortodoxia, 3, 1960

170. Idem, Comuniune şi intercomuniune, GB, 5-6, 1978

171. Idem. Rolul şi importanţa mărturisirii de credinţă în teologie şi în viaţa Bisericii, ST, 1-2, 1980

172. Idem, Dr. Kalomiros despre facerea lumii, iad şi slava materiei şi terapia discursului religios şi pedagogic al Bisericii, în Alexandros Kalomiros. Sfinţii Părinţi despre originea şi destinul cosmosului şi al omului, Ed. Deisis, Sibiu, 1998

173. Idem. Ică. Diac. Prof. Dr. Ioan jr.. înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni, în Christian Fclmy, Dogmatica experienţei eclesiale. Ed. Deisis, Sibiu, 1999

174. Ică, Diac. Prof. Dr. Ioan jr., Definiţia hristologică a Sinodului VI ecumenic şi importanţa ei dogmatică şi simbolică, MA. 1,1987

175. Idem. Teologic şi spiritualitate Ia Sfanţul Simeon Noul Teolog, MA, 3. 1987

176. Idem. Sfântul Simeon Noul Teolog şi provocarea mistică în teologia bizantină şi contemporană, în Sf. Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice şi etice, Ed. Deisis, Sibiu, 1998

177. Idem, Catehezele simeoniene: problematica filosofică şi istorică. în Sf. Simeon Noul Teolog, Cateheze. Ed. Deisis, Sibiu. 1999

178. Idem, Părintele Alcxandcr, mistagogia şi teoria marii unificări în teologia ortodoxă, în Alexander Golitzin, Mistagogia experienţei Iui Dumnezeu în ortodoxie, Ed. Deisis, Sibiu, 1998

179. Idem. loannis Zizioulas: Eshatologie şi istoric. Orient şi Occident, RT, 1, 1994

180. Irineu, PS Bistriţeanul, Sfanţul Irineu de Lyon, Ed. Cartimpex, Cluj Napoca, 1998